الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جــامعة الحـــاج لخضر ـ بــــاتنة ـ

كلية الآداب والعلوم الإنســـــــانية

قســم الفلسفــة

رقم التسجيل: ....

الرقم التسلسلي:.......................

فلسفة الأخلاق
عند
بول ريكور

مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة العامة

من إعــــداد الطـــالبة:

فائزة شرماط

تحت إشراف الأستاذة:

د/ فتيحة زرداوي

أمام لجنة المناقشة:

الإسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
عبد المجيد عمراني	أ.التعليم العالي	باتنة	رئيسا.
فتيحة زرداوي	أ.محاضر	الجزائر	مشرفة و مقررة.
عمر بو ساحة	أ.التعليم العالي	الجزائر	عضوا مناقشا.
جمال حمود	أ.محاضر	قسنطينة	عضوا مناقشا.

السنة الجـــــامعــــــية: 2009 / 2010 م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

أتقدم بخالص الشكر و التقدير لأستاذتي و مشرفتي

الدكتورة:" فتيحة زرداوي" على كل ما قدمته لي من أجل

إنجاز هذا العمل.

كما أقدم شكري إلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد

و أخص بالذكر:

الأستاذة: آمال مهرة.

الأستاذ: محمد بلعالية.

الأستاذ: عبد الغني بو السكك.

فائزة

المقدمة

المقدمـــــــــة

إننا اليوم وأكثر من أي وقت مضى بحاجة إلى إعادة قراءة الذات والنظر إليها من عمق، قصد تأسيسها تأسيسا قيميا يخضع لجملة من المعايير الأخلاقية والإنسانية التي افتقدها الإنسان المعاصر نتيجة لزحام الفلسفات المختلفة التي اجتهدت منذ قرون لفهم الإنسان وتفسير الكون والوجود.. نجد أنفسنا في صميم الصراع، وفي عتمة المفاهيم المتداخلة التي لا يمكن للعقل أن يستوعب منها إلا اليسير. تزاحم الفلسفة اليوم والفلسفة الأخلاقية تحديدا الثورات العلمية التي فتحت أمامها آفاقا واسعة لفهم الطبيعة الحيوية والجامدة خاصة منها ثورة الجينات والخلايا الحية ومستقبل البشرية... هذه الثورات أعلنت موت الإنسان المعنوي وأسست الإنسان المادي الذي لم يعد يفهم من يكون. كما حاولت الإيديولوجيات بصراعاتها السياسية والإقتصادية والعسكرية أن تحل هذا الإشكال فخلقت للإنسان حلبة كبرى للحروب واستعلاء الأقوياء باسم تكنولوجيا الحرب على الضعفاء، وطمس كرامة الإنسان والإستهانة بكل القوانين والتنظيمات التي وضعها الإنسان قصد بناء مجتمعات متحضرة تنشد السلام والقيم الإنسانية.

إن ما يرهق الإنسان المعاصر هو وقوعه في أزمة أخلاقية تحيط بها هالة من الأسئلة الانطولوجية والابستمولوجية حول معنى الذات وأن ما يزيد من تأزم الإنسان المعاصر هو عدم قدرته على الفهم الصحيح لذاته ولكل ما يحيط به فهو ينجرف في سيل من الأزمات والانهيارات القيمية، والتي يعتبر الشر المحور بل المحرك الأساسي لها، وأن المشكلة التي تزيد من هم الوجود الإنساني هو تلك التيارات الفلسفية و- التي رغم كثرتها- لم تستطع أن تستحدث حلا نهائيا لهذه الأزمة أو حتى على الأقل أن تستوضح المشكلة الوجودية التي أوقعت الانسان في شباك الحيرة والقلق والاغتراب .

ومن خلال هذا الوضع المتأزم الذي يعاني منه الإنسان المعاصر، نجد فلسفة الأخلاق تتدخل باسم واحد من كبار فلاسفة هذا القرن ليقدم مشروعا فلسفيا وأخلاقيا متكاملا وهو بول ريكورPaul RICOEUR .

إن البحث في الأخلاق عند بول ريكور والتعمق في فلسفته، يجعلنا نطلع على صميم المشكلات الأخلاقية وأزمة المعنى التي أضنت الإنسان المعاصر. فالخلفية السيكولوجية والتاريخية والدينية التي دفعت بالفلسفة إلى ضرورة البحث وتقديم الحلول بل إعطاء البدائل لتجديد روح الأخلاق في حياة الإنسان بغرض تبرير الإدانة الأخلاقية، ومن ثمة تصحيح كل الأفكار الخاطئة التي استحوذت على العقلانية المعاصرة، وحتى وإن تطلب الأمر الرجوع إلى الأسطورة واستخراج الرمز من التراث الإنساني الذي يحمل من القيم ما يمكّــن الإنسان من إعادة فهم ذاته. إذن ريكور يبني فلسفته على مجموعة من الإقتراحات أهمها المشروع الأخلاقي الذي كان نتيجة لما فرضته الإيديولوجيات السياسية والتطورات الحاصلة في القرن العشرين. في الحقيقة إن ريكور يوجه الاتهام إلى ثلاثة من الفلاسفة تسببوا حسبه في خلق أزمة الوعي لدى الإنسان المعاصر، الذي أحبطه الشك والفلسفات التفكيكية التي قوضت كل المبادئ والمركزيات التي كان يعتمد عليها العقل في عملية الفهم. ويقصد ريكور برواد الشك ماركس، نيتشه وفرويد, حيث يرى أن أزمة المعنى ترد إلى هؤلاء الفلاسفة الثلاث الذين زيفوا معنى الوعي بالذات وورثوا أفكارهم لكل من أتى بعدهم مما خلق تصورات خاطئة عن الحقيقة.

إن ريكور يبحث بكل جدية عن المخرج المناسب للذات وإعادة بناء معناها، وذلك بإزالة كل غموض يحيط بها من خلال الهرمنيوطيقا التي أجراها على كل قراءة نصية والغوص في أعماقها ومنه استخراج كل معنى حقيقي للأخلاق. إذ اتخذت أغلب الاتجاهات

الفلسفية في العصر الراهن منعرجا هرمنيوطيقيا فلسفيا حيث لجأ أغلب الفلاسفة إلى التأويل أو ما يعرف بالهرمنيوطيقا نظرا للدور الذي يؤديه التأويل من أجل الفهم لأن الأزمة التي تعاني منها الفلسفة والعلوم الإنسانية بصفة عامة هي أزمة فهم بالدرجة الأولى.

لقد ولج ريكور باب الهرمنيوطيقا من منطلق تساؤلاته وأبحاثه حول مسألة الشر التي تعبر عن ذلك الغموض والضلال الذي يقف أمام الإرادة الإنسانية ويتحدى الطبيعة البشرية ، إن الشر هو المنفذ الذي جعل ريكور يهتم باللغة ويؤكد أنها مركزا جوهريا ينفجر منه كل رمز لغوي وخطاب مهما كانت درجة تعقيده ليدل على ثراء الفكر عبر التاريخ، فالتأويل حسب ريكور يفك كل لغز لغوي مهما كان عمقه ضاربا في الزمن ويقصد بالنص ذلك الوسيط بين الذات والآخر وأن علة وجود الرمز هي فتح المجال لتعدد المعاني والتفسيرات التي تتميز بها الذات. إن الحقيقة الوجودية التي يجب الاعتراف بها هو أن الشر واقع بشري وقد تجلى في تأثيره في كل مراحل التواجد الإنساني ولذلك نجده يسعى من خلال مشروعه الفلسفي الأخلاقي إلى تحرير الذات من الشر ومن ثمة انفتاحه على الآخر الذي يمثل طرفا ايجابيا للأخلاق ذاتها. فإذا كان أرسطو قد قدم تصورا فلسفيا عن الإتيكا في "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، وإذا كان إيمانويل كانط موجه ومنور الأخلاق الكوسمولوجية الترسندنتالية، فإن بول ريكور يجعل من الهرمنيوطيقا الأساس لفهم الحكمة الغائية والحكمة العملية للأخلاق.

وعليه طرحنا الإشكالية التالية:

كيف يمكن فهم الأخلاق عند بول ريكور؟ وهل يمكن للأخلاق حل الأزمات المعاصرة للإنسان؟ وكيف يمكنها التأسيس للإنفتاح على الآخر؟

وتحت هذه الإشكالية ناقشت مشكلات جزئية تتعلق بموقف ريكور من أزمة الوعي والذات لدى الإنسان المعاصر والتي وجهته إلى تعميق البحث في الأخلاق ذاتها من خلال إجراء دراسة أنثروبولوجية للإنسان وإعادة قراءة التراث الأسطوري والرمزي لأقدس الكتب والفلسفات، وكذلك حفر ذاكرة الإنسان لإزالة خطأ الفهم لفكرة الشر وتأسيس معنى جديد للخير والمسؤولية والقانون والعدالة.

ولقد حاولت من خلال هذا البحث تسليط الضوء على واقع الإنسان بكل أبعاده الأنطولوجية والإبستيمولوجية والأنثروبولوجية وفقا لهرمنيوطيقا تميزت لدى ريكور، لذلك أردنا أن نحدد هذه الإهتمامات التي تعكس الحس الفلسفي والوعي الذي أظهر خطورة غرق الذات في نهر النهايات خاصة نهاية الأخلاق ووعي الذات... فنحن نجد إثارة للبحث في أخلاقيات الإنسان المعاصر وأزماته المتكررة الناتجة عن إسرافه في تبرير معنى الشر وقلب المعايير والقيم التي ترسخت في الفلسفات والتراث الإنساني ؛ ولهذا فقد اعتمدت على المنهج التحليلي النقدي وفق خطة تقوم على فصول كبرى تتضمن أهم عناوين البحث وتندرج تحتها مباحث جزئية ناقشت فيها جل المشكلات التي ترتبط بها ؛ فبعد المقدمة:

1. في **الفصل الأول** تناولت بالدراسة والتحليل محورية الشر وأزمة الإنسان المعاصر، محللة فيه أزمة الذات في فلسفة الشك ثم البحث عن المعنى وتأسيس الذات لدى ريكور فأنطولوجيا الشر.

2. في **الفصل الثاني** تعمقت بالبحث في الأخلاق بين الغائية والواجبية، بدءا بالأخلاق الغائية التي تمثل المنظور الأرسطي ثم الأخلاق الواجبية التي تمثل المنظور الكانطي ثم تحدثت عن الحكمة العملية من الفعل الأخلاقي.

3. في **الفصل الثالث** تطرقت فيه بدراسة البعد الأخلاقي في الهوية السردية، انطلاقا من السرد بحثا عن الذات ثم الصيغة السردية للأخلاق، فالذاكرة والإعتراف لدى ريكور مبرزة الدور الفلسفي والإنساني الذي عكسته شخصية ريكور.

وصولا إلى خاتمة قمنا فيها بحوصلة أهم نتائج البحث تاركين المجال مفتوحا للبحث والإثراء والنقد، لأن بحثنا هذا محاولة لفهم أزمة الإنسان والحلول الأخلاقية التي قدمها ريكور لأجل إعادة تأسيس هذا الفهم.

ولقد كانت الدوافع لإجراء هذا البحث هي تحديد النقاط الرئيسية التي أدت بالإنسان إلى الإفلاس المعنوي والأخلاقي في جميع ميادين نشاطاته وحتى في كل تصوراته. إن هذا البحث هو محاولة منا لإلقاء الضوء على فكر أخلاقي معاصر عايش كل التطورات والأحداث والمنعرجات الفلسفية والمتمثل في دراسة الأخلاق عند بول ريكور.

ورغم الرغبة التي امتلكتني لإجراء هذا البحث ومعالجة الإشكالية المطروحة إلا أنني اجتهدت في مواجهة عدد من الصعوبات المتعلقة بالبحث العلمي، منها:

أولا: ندرة مصادر بول ريكور في المكتبة الجزائرية، خاصة منها التي صدرت مؤخرا في الجامعات الأجنبية.

ثانيا: ندرة الدراسات الفلسفية حول بول ريكور في العالم العربي، مما دفعني إلى البحث عن البديل عنها بالفرنسية في شبكة الأنترنت.

ثالثا: مشكلة الترجمة التي تواجهنا، خاصة الكتب والمقالات الإنجليزية الأخيرة لريكور مما اضطرني إلى قراءة ريكور بلغته الأصلية.

هذه أغلب الصعوبات التي واجهتني لكنني حاولت قدر الإمكان تجاوزها لتحقيق هدف البحث وتحليل الإشكالية

وقد اعتمدت على أهم مصادر بول ريكور سواء التي ترجمت إلى اللغة العربية أو التي كتبها باللغة الفرنسية بالإضافة إلى اعتمادنا على بعض المراجع الهامة التي ترتبط بالبحث بصفة مباشرة ككتاب مسألة الشر في فلسفة بول ريكور لعدنان نجيب الدين وكتاب الفكر الأخلاقي المعاصر لجاكلين روس.

ولقد أردنا من خلال بحثنا هذا أن نحلل موقف أحد فلاسفة المجتمع الغربي عموما والفلاسفة الفرنسيين خصوصا من إشكالية الفهم الأخلاقي والقيمي للإنسان المعاصر.

.

الفصل الأول

محورية الشر وأزمة الإنسان المعاصر

مقدمة

المبحث الأول: أزمة الذات عند فلاسفة الشك

المبحث الثاني: السؤال الفلسفي حول الذات.

المبحث الثالث: أنطولوجيا الشر

خاتمة

مقدمة:

إن ما يرهق الإنسان المعاصر هو وقوعه في أزمة أخلاقية تحيط بها هالة من الأسئلة الانطولوجية والابستمولوجية حول معنى الذات و أن ما يزيد من تأزم الإنسان المعاصر هو عدم قدرته على الفهم الصحيح لذاته و لكل ما يحيط به فهو ينجرف في سبيل من الأزمات والانهيارات القيمية، والتي يعتبر الشر المحور بل المحرك الأساسي لها، و آن المشكلة التي تزيد من هم الوجود الإنساني هو تلك التيارات الفلسفية و_ التي رغم كثرتها_ لم تستطع أن تستحدث حلا نهائيا لهذه الأزمة أو حتى على الأقل أن تستوضح المشكلة الوجودية التي أوقعت الإنسان في شباك الحيرة والقلق و الإغتراب .

فالوجودية تيار اهتم بالإنسان بل أنها اخترعت مفهوم الإنسان المعاصر، حيث أحدثت القطيعة بين المفهوم المعاصر للذات والأسس القديمة التي كانت تقوم على الأبعاد الميتافيزيقية، حيث ركز مارتن هيدجر على البحث في السؤال: ما هو الكائن؟" فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكنه التساؤل حول معنى الكينونة"[1]. والبنيوية كنسق فكري معرفي ظهر ليعيد للإنسان المعنى الحقيقي لوجوده بمناهج علمية دقيقة غير أن البنيوية" أعلنت موت الإنسان"[2] إذن في قلب هذا الصراع الفكري و في صميم مشكلة البحث عن الذات يأتي بول ريكور كواحد من أهم المفكرين المعاصرين و الذين اهتموا بالغ الاهتمام بمشكلة الذات و أزمة الإنسان المعاصر، ليناقش هذا الموضوع من منظور فلسفي محض فهو يرى في الفلسفة ذلك البعد الماهوي للذات الذي يجب علينا أن نقترب منه كلما ابتعد عنا، و من خلال الأسئلة الانطولوجية التي طرحها ريكور و التي انطلق منها لبناء فلسفته الثرية بالإنتاج الفكري المعتدل والبعيد عن كل تطرف مذهبي أو اثني، يرجع ريكور أزمة الإنسان المعاصر إلى سوء الفهم ،أي سوء فهم معنى الذات و يرى أن مهمة الفلسفة هي كشف كل غموض يحيط بهذه الذات غير انه يرى أن البنيوية و على الرغم من اهتمامها البالغ بالمنهج الابستمولوجي للعلوم الإنسانية، و التي أبدعت في مختلف ميادينها، كاللسانيات و الانتربولوجيا، إلا أنها أخفقت عندما غيبت الذات الفاعلة في كل هذه المعارف والعلوم.

في الحقيقة أن ريكور يوجه الإنتقام إلى ثلاثة من الفلاسفة حسبه قد تسببوا في خلق أزمة الوعي لدى الإنسان المعاصر الذي أحبطه الشك والفلسفات التفكيكية التي قوضت كل

---

[1]-عمر مهيل: من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الإختلاف ط،2001، ص 26.

[2]-المرجع نفسه، ص 22

المبادئ والمركزيات التي كان يعتمد عليها العقل في عملية الفهم، و يقصد ريكور برواد الشك كما اسماهم ماركس، نيتشه وفرويد ؛ وعليه نتساءل: ما تهمة هؤلاء أمام محكمة ريكور؟

يرى ريكور أن أزمة المعنى لدى الإنسان المعاصر ترد إلى هؤلاء الفلاسفة الثلاث حيث يعتبرهم رواد الشك و الزيف أي الذين زيفوا معنى الوعي بالذات، و أنهم ورثوا أفكارهم لكل من أتى بعدهم مما خلق تصورات خاطئة عن الحقيقة، "لقد لقي ماركس إلى الاقتصاد الماركسي وإلى نظرية الوعي المنعكس، و أن نيتشه قد سحب إلى النزعة الاحيائية، إن لم يكن إلى الدفاع عن العنف و أما فرويد فقد أقام طب الأمراض العقلية....وجنسانية عمومية..." [1].

فريكور تناول بالبحث في منهج الإرتيابيين و اعتبر ثلاثتهم زعماءا لهدم الذات و خلق أزمة في الوعي الإنساني حيث قال ان ثلاثتهم كان هدفهم"تنقية الأفق من أجل عالم أكثر أصالة نو حكم جديد للحقيقة، لا من طريق النقد الهدمي فقط،بل بإبتكار فن للتأويل" [2] أي أنه عندما يطبق إجراء التأويل فإنه سيفقد القدرة على إمكانات قراءات جديدة

[1]- ريكور: صراع التأويلات: دراسات هرمنيوطيقية، ترجمة د. منذر عياشي، مراجعة د.جورج زيناني، دار الكتاب الجديدة المتحدة،الطبعة الأولى 2005،ص191.

2-عادل مصطفى:صوت الأعماق،قراءات في الفلسفة و النفسدار النهضة العربية بيروت-لبنان الطبعة الأولى 2004ا ص 378،379

المبحث الأول: أزمة الذات عند فلاسفة الشك

1.1.1- أزمة الذات أيديولوجيا:

لقد ترسخت الإيديولوجية الماركسية في العصر الحديث خاصة بعد الثورة الشيوعية وقد ظهرت الماركسية لمناهضة الأنظمة الرأسمالية، فهي نظام اقتصادي اجتماعي جاء لينصف البشرية من ظلم عنصرية الطبقة البرجوازية التي استحوذت على كل الثروات واستغلت القدرة العمالية مما أدى إلى تسجيل خطأ فادح في التاريخ وهو ما يعرف لدى ماركس " بفائض القيمة "، فالإيديولوجية الماركسية تقوم أساسا على تغيير الواقع من خلال الممارسة وأن الاقتصاد هو الذي يتحكم في قلب الواقع من البنية التحتية و البنية الفوقية. غير أن ريكور يعتبر أن الإفراط في الإيمان بالإيديولوجية وكيفية نقدها السلبي للوضع الراهن الذي تنتمي إليه جماعة بشرية يؤدي إلى تحويل الواقع إلى حالة من الوهم واللاوعي، و أن الإفراط في الحديث عن اليوتوبيا من شأنه أن يجر المجتمع إلى حياة مزيفة تملؤها الأفكار التي لم تتحقق ويبقى مستقبل هذه الجماعة خاضعا لرهانات إيديولوجية خاطئة". ستبدو الإيديولوجية وكأنها عالم الظل الذي تطرده الممارسة من ميدانها وتولده من داخلها في الوقت ذاته"[1]. فالإيديولوجية الماركسية حسب نقد ريكور حاصرت الوعي الإنساني في دائرة الوهم ثم ان نقد الماركسية للاديولوجية الليبرالية تحت غطاء اختزال الطبقية وانتصار البروليتاريا جعل من هذه الأفكار تراثا اجتماعيا، سياسيا، ثقافيا وحتى دينيا تتداوله الأجيال، وأن أصعب ما في الأمر ليس الأحداث التاريخية التي تغير سيرورة الواقع المعاش، بل ان المرهق هو كيفية اقتلاع هذه الإيديولوجية و اليوتوبيا من الذهنية السوسيولوجية بعد أن ترسخت في اللاوعي، فعندما تتشابك الإيديولوجية و اليوتوبيا فإن الحاضر نفسه يتحول إلى الخيال على اعتبار أن الماركسية جعلت الإنسان ظاهرة إيديولوجية يجب أن تتحرر بفعل التاريخ من قيود البرجوازية ،وأن الإنسان حسبها مجرد نقطة عبور من المثال الفكري (الروحي) إلى المثال المادي، وأن *البراكسيس* *praxis* هو الآلة المحركة للتاريخ و من ثمة فإن الماركسية قد كشفت " عن كون الإيديولوجية ليست خطأ موضوعيا تفسيريا يرد إلى عوامل نفسية، و إنما هي بنية لاواعية لتفكير جماعة،

---

[1]-بول ريكور: محاضرات في الأديولوجيا واليوتوبيا: تحرير و تقديم: جورج تايلور، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1 2002 ص72.

وطبقة ما وانفتاح حقل اللاوعي" [1] . فالماركسية قد حولت الإنسان إلى مجرد آله مادية تتفاعل مع الوقائع و المتغيرات دون أن تحدد بعدها في الزمن، و أن الماركسية قد رسبت ذلك التعصب في السوسيولوجيا الإنسانية الذي يتنقل بالمجتمعات البشرية من حالة الفردانية إلى الجماعة بطريقة مباشرة دون توفر توسطات تضمن عملية التغيير التاريخي.

يقوم ريكور بإنشاء علاقة جدلية بين الفلسفة و الأيديولوجيا حيث نجده يتفق مع المشروع التحرري للإنسان بفضل المنهج و الصيرورة النقدية إن اليديولوجيا متعلقة بفهم خاطئ للواقع حيث انها تتصف ب"عمق الخطاب،التزييف،و عن طريق الإكتشافات العديدة و القضايا.إن الأيديولوجيا كذلك تجعل من المعرفة نظاما عقائديا"[2]

فمن واجب الفلسفة ان تضع حدا للتراكمات الثقافية الخاطئة والتي سمحت دون شك لنشوء الأيديولوجيا و تثبتها في الوعي الإنساني.و حسب هذا المعنى فإن الأيديولوجية هي العملية العامة التي يتم فيها تشويه الحياة الواقعية و فسحها لمجال الخيال و على هذا يكون إعتمادنا على تأسيس فهما عن الذات امرا باطلا .

[1]- حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند ريكور: منشورات الإختلاف الطبعة الثانية، ص42.

[2]- مفهوم الأيديولوجيا عند ريكور،ترجمة،هشام الميلوي ورقة قدمت للمؤتمر العالمي العشرين حول الفلسفة ببوسطن 15- 10 - 1998 مارثيلو فيليكس تورا:مصادر و آثار

2.1.1 - عدمية المعنى عند نيتشه:

لقد أراد نيتشه من خلال فلسفة القوة التي تبناها مذهبا أن يبعث نوع جديد من الإنسان و هو ما يقصد به الإنسان المتفوق الذي يتمتع بالشجاعة و القوة و بأخلاق السادة، فهو يؤكد أن الذات قد أفلت يقول نيتشه في كتابه المشهور هكذا تكلم زرا دشت: "إن ذاتكم نفسها تريد أن تموت و تحولت عن الحياة لأنها عجزت عن القيام بما كانت تطمح إليه وما أقصى رغباتها إلا ابداع من يتفوق عليها...."[1] إذن يعد نيتشه من أهم الفلاسفة الذين مارسوا عملية الهدم على الذات الإنسانية و أفقدوها معناها. و لذلك يعتبر ريكور أن نيتشه قد دعى إلى تأسيس اللاكوجيتو حيث شكك في كل قدرة إنسانية حتى في استخدام اللغة لفهم ذاتها." إن خطاب نيتشه هو بالضبط المفكر الذي تحمل مسؤولية هذه المفارقة حتى النهاية"[2]. إذن يعتبر نيتشه رائد الفكر العدمي و رائد الشك دون منازع،فلم يعد للوعي تلك المكانة التي حظي بها فهو أي الوعي يعد نقطة فساد و انحطاط للفرد نتيجة تلقي الإنسان للنمط العام للمجتمع مما يجعله موضوعا للممارسات السلطوية و قمع فالوعي بهذا المعنى ما هو إلا نتيجة القهر و ممارسات الإضعاف "الإضعاف باعتباره ملل و عار على كل ما هو طبيعي كسلب للحياة،كمرض و كضعف معتاد،الإضعاف الذي يقضي إلى الإنتقام و المقاومة،إلى العنف و الغضب" [3] و على هذا يمكن القول أن امتدادات فلسفة نيتشه أدت إلى إعادة النظر في حقيقة اليقين بالكوجيتو الذي أكد معنى الذات انطولوجيا، و أضحى الشك و إباحية الهدم في كل ما يمثل البعد الميتافيزيقي للإيتيكا و المعرفة، و حتى أنه أعلن موت الإله و يقصد بذلك تحطيم كل فكر مركزي يتبنى الوهم الميتافيزيقي مرجعية أصلية له و استبدل كل ما هو أخلاقي بالقوة" و لكن ما يريده بقوله إرادة القوة يجب أن، يغطيه تأمل بأرقام" الإنسان الأعلى" و العود الأبدي الديونيسوس" و هذه أمور من غيرها لن تكون القوة سوى العنف من جانب الانحطاط."[3] إذن ريكور يرى بأن نيتشه

---

[1]- فريديريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت: فيلكس فارس، دار العلم، بيروت اللبناني، ص58- 59.

[2]-ريكور: الذات عينها كآخر : ترجمة وتقديم وتعليق: د زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية،الطبعة الأولى،بيروت نوفمبر2005،ص 86.

[3]- NIETZSHE:la volonté de la puissance:TRADUIT par:Henry Albert PARIS 1991, P99

[4]-المصدر نفسه، ص 194.

لم يقدم للبشرية سوى أفكارا وهمية ضالة وضعته في دائرة الشك و أن فلسفته لم تولد إلا العنف و الصراع و النزاعات المختلفة بين البشر.

3.1.1 . أزمة الوعي عند فرويد:

إن التحليل النفسي الذي قاد منهجه فرويد في مطلع القرن العشرين يعد حسب أنصاره المنهج الصحيح الذي تمكن من تحرير الطاقات النفسية المخزنة في الهو، و لايمكن بأي شكل أن ننكرر الأثر البالغ الذي أحدثته ثورة التحليل النفسي على الثقافة الإنسانية تحت إدعاء اكتشاف الذات البشرية ،و استخراج كل مكنوناتها من خلال إجراء عملية الإخراج أو التحليل النفسي. حسب ريكور" إن الوعي كما يؤكد التحليل النفسي يقاوم فهم نفسه"[1] كما قاوم أوديب الواقع الماثل أمامه حسب ما هو معروف في أسطورة سوفوكليس*، و أن اعتماد فرويد على شخصية أوديب. هي إسقاطها على الحالات المرضية للنفس البشرية و انعكاسها على تلك الشهوات الجنسية التي تنفلت في أغلب الأحيان عن رقابة الأنا الأعلى الذي يعتبره فرويد قيد يجب تحطيمه، و هدمه لأنه يكبت مطالب الهو، و يقمع الرغبات النفسية فقد دعىفرويد إلى ضرورة تحرير الهو خاصة اللبيد و إطلاق العنان للنفس و ملذاتها لتتحقق على أرض الواقع، فالوعي حسب فرويد يتلخص في مدى قدرة الإنسان على فهم لا شعوره و الغوص في ظلمات هذه النفس التي كانت نقطة جهل قبل و ضع أسس منهج التحليل النفسي، إذن لقد أدى فرويد إلى هدم يقينية الكوجيتو الديكارتي القائم على الوعي و الشعور الحقيقي بفعل التفكير يرى ريكور أن المبدأ الأخلاقي مغيب أيضا لدى فرويد. " إذا كان التحليل النفسي يبدو أنه يدافع مرة بعد مرة لصالح تخفيض التضحية بالغرائز الجنسية عن طريق إطلاق الممنوعات الاجتماعية (...)بفضل خضوع مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع "[2] إذن رغم أن فرويد قد مارس منهج التأويل لفهم الحالات النفسية و استخراج مكبوتات الهو خاصة نجاحه الذي سجله في تأويل و تفسير الأحلام، إلا أن تركيزه البالغ على اللحظة الأوديبية و استخراج الرمز من تراجيديا الأسطورة، يقول فرويد: " أوديب الذي يقتل أباه و يتزوج أمه، لا يفعل سوى أنه يحقق أمنية من طفولتنا نحن نرتعب من رؤية من أنجز أمنية طفولتنا، ولرغبتنا كل قوة الكبت الذي منذئذ مارس

---

[1]- ريكور: صراع التأويلات،المصدر السابق، ص195.

*سوفوكليس:تراجيدي يوناني أشهر ما كتب أوديب ملكا و تراجيديا أنتيغوني.

[2]- المصدرنفسه،ص 199.

سلطته ضد رغباتنا"[1] .لقد أدى به الإيمان باللاوعي إلى جعل الوعي الإنساني يركز بالبحث على تحقيق تلك الشبقية التي تعكس قدرة الذات على التحرر من المكبوتات المترسبة في اعماق الذات منذ عهد الطفولة.

فالشبق حسب فرويد هو الذي يقيم الحركية داخل الجماعات البشرية و هو الذي يؤدي بالفرد إلى البحث عن اللذة و الهروب من الألم، فما الشبق إلا إستجابة طبيعية لصوت الغريزة الجنسية.فهذه الحالة الطبيعية هي التي توحد تطلعات الأفراد و اتجاهاتهم فليس ثمة مخالف عن هذه الحالة."انه ليبدو إذن أن غريزة الحب هي التي تنشط البحث عن السعادة الفردية و هي التي تريد ان توحد البشر في مجموعات تكون على الدوام أكثر سعة"[1]

لقد أوقع فرويد البشرية من جديد في شباك الوهم فبعد ماركس و نيتشه تكون الذات موضوعا فاقدا لمعناه في منظور التحليل النفسي،فهم ثلاثتهم هاجموا بكل جرأة وهم وعي الإنسان،شككوا في قيمة الذات الى درجة إلغاءها كليا و ازالة كل ما يمكن أن يؤكدها كحقيقة لا بد من الإعتراف بكينونتها.

لكن إذا كانت هذه حال الذات عند رواد الشك الثلاث فما الذات عند ريكور و على أي أساس تقوم؟ أي ما التفسير الفلسفي الذي قدمه ريكور عن الذات؟

[1]- بول ريكور: في التفسير محاولة في فرويد: ترجمة: وجيه أسعد، أطلس للنشروالتوزيع.الطبعة الأولى 2003.ص427.

[1]- ريكور:صراع التأويلات،المصدر السابق،ص166

المبحث الثاني: البحث عن المعنى و تأسيس الذات

في كتابه الذات عينها كآخر يميز ريكور بين الذات و الأنا *soi- moi* و عليه فإنه يميز بين معنيين الهوية بمعنى الذاتية*identité_ipséite* المطابقة *memeté* بل فالأولى أي الهوية بمعنى الذاتية *Ipséité* لا تعني الثبات و أنها لا تتغير بل هي مرتبطة بالشخصية من كل جوانبها أما الهوية المطابقة " التي تتغير مع الزمن و تقدر من مفهوم الجوهر عند أرسطو"[1] أي أن الهوية المطابقة التي يقصدها الهوية السردية التي ترتبط بالزمن و تتحول إلى حكاية أو رمز لغوي علينا تأويله . إذا كان ريكور قد قدم تحديدا لمعنى الذات والهوية فإننا نتساءل عن البعد الفلسفي للذات و إن كانت قد غيبت عن المعنى في فلسفة الشكاك فكيف يتم تأسيسها من جديد؟

1.2.1 - السؤال الفلسفي حول الذات:

تعبر الذات عند ريكور عن صلب مشروعه الفلسفي الذي بدأه بفلسفة الإرادة و أنهاه بفلسفة التاريخ و الإعتراف، فالذات تعبر عن ذلك المحور الوجودي للإنسان لأنها تفتح أكثر من سؤال أنطولوجي و أخلاقي.

إن الذات التي يعرفها ريكور هي ذلك الوجود الذي يحيلنا إلى التأمل والتفلسف وفك كل الرموز والتعبيرات، إنها تستدعي حضور الفكر و الفهم و التفسير من أجل تحقيق معرفة عميقة حوله، غير أن إدراك الذات فلسفيا لا يتم عن طريق مباشر كما هو الحال في التصور الهيدجري لانطولوجيا الفهم، بل أن المعرفة تتأسس وفق طريق انعطافي يتخذ في الأخير شكلا نموذجيا مبني على النقد و التحليل، في الفلسفة التي دعا إليها ريكور. فكرا انفتاحي يرفض الانطواء و يرفض جعل الذات تعيش في تعصب و انغلاق و لا تدرك من الوجود إلا معطيات بسيطة تتعلق بتصوراتها المحدودة في نطاق فضاءها، فالفلسفة تراث إنساني كوني و شمولي و لا يمكن أن تكتب أسئلتها الأنطولوجية حول الذات على قطعة جغرافية مقيدة بإطارها الزماني و المكاني و تركيبتها و ذهنيتها السوسيولوجية وعليه فإن السؤال الأنطولوجي لا

---

[1]- ريكور: الذات عندها كأخر،المصدر السابق،ص 71.

يفرض على الفلسفة أي ذات يجب عليها أن تبحث، بل إن الذات المعنية هنا هي التي تفعل و تنفعل، الذات المسؤولة أخلاقيا، تلك التي تدرك الخطأ و تعترف بجريمتها، و أن أي سؤال حسب ريكور هو سؤال حول معنى ،و أن الإجابة عن مثل هذا السؤال يقود حتما إلى وضع إستراتيجية فلسفية تعرج بنا نحو مختلف النقاط الممكنة لتأسيس الفهم الحقيقي عن الذات.

فالمعرفة الابستمولوجية توجهنا نحو منهج التأويل و ممارسة النقد " و المقصود بهذا المصطلح هو وضع نظرية للفهم من خلال ممارسة النقد على مختلف التأويلات و كذا رسم حدودها و إستيعاب ما هو مكتشف من تكوينية الكائن فيها"[1] . إن طريق تحقيق هذا الهدف طويل و غير مكتمل لأنه يتعلق بالبحث في التراث الفلسفي عن هذه الذات و النظر في مختلف التفسيرات... إذن يجب إجراء أنتروبولوجية فلسفية للإنسان هذا الكائن الذي طالما صورته الأساطير وأضعفته أمام قوة الطبيعة ،وهذا الإنسان الذي صوره اللاهوتيون بذلك الكائن المسلوب الإرادة، وهو الإنسان الذي جرده العقلانيون من كل العواطف ونزهوه عن كل الأخطاء، كذلك هذا الإنسان الكائن المادي في نظر العلم الذي يمثل جزءا من الطبيعة يخضع لحتمية آلية، و أن العلم بتقنياته وتطور منهاجه يستطيع أن يفهم الإنسان فهما دقيقا ويتواصل من خلال دراسته له إلى قوانين علمية دقيقة، وحتى العلوم الإنسانية و على الرغم من الصدام الإبستمولوجي الذي عاشته إلا أنها تمكنت من أن تثبت فعاليتها في إعطاء معنى للإنسان من حيث بعده التاريخي و بعده الاجتماعي و النفساني.

إذن كل فلسفة ريكور هي محاولة لإزالة أي غموض يدورحول تحديد معنى الذات فهي عبارة عن دراسة أنتروبولوجية انطلقت من السؤال الكانطي " ما هو الإنسان؟ حيث يؤكد ريكور أن مثل هذا السؤال يحيلنا إلى رحلة فلسفية عبر التاريخ و أن التراث يحمل عدة دلالات حول الذات التي أعلى من شأنها ديكارت و أذلها نيتشه " [2] إن الذات حسب ريكور هي التي تفرض و جودها عن طريق الفعل *AGIR* و الممارسة، و التي تحول و جودها في اللحظة الآتية إلى حالة سرية ،و هنا تنتقل الذات من مجال الأنا إلى مجال الآخر، أي أنها تتحول بفضل النص السردي إلى الآخر الذي يقرأها و يؤولها فالأنا وسيط جوهري بين الذات و الآخر و يؤكد ريكور هنا على أن" ذاتية الذات تحتوي ضمنيا الغيرية إلى درجة حميمية حتى أنه لا

[1] -حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند ريكور:المرجع السابق،ص15.

[2] -ريكور: الذات عينها كآخر،المصدر السلبق، ص 56.

يعود من الممكن التفكير في الواحدة دون الأخرى" [1] فالذات لا يكتمل وجودها إلا إذا تواجد الآخر كشرط لفعاليتها لأن الذات لا يمكن أن ترى ذاتها الا من خلال الآخر أو الغير بل أن الآخر هو الذي يدفعها لأن تثبت قدرتها و أن تمارس فعلها الأخلاقي إن الفهم الفلسفي للذات يجعلنا نؤمن بأن الغير هو مفتاح النفوذ إلى الحقيقة الأنطولوجية لأن الغير يتجلى و يتحدد بصور مختلفة للفعل، فهو متواجد أينما تتواجد الذات و لا يمكن أن نصرح بانفصالية الغير عن الذات لأن في هذا حجب عن الحقيقة التي تهدف إلى الإجابة عن السؤال الكانطي ما هو الإنسان؟" فالتخوم بين الوجودين غير مرسومة و غير محكمة الاغلاق حتى لتبدو الغيرية عند ريكور في صورة ألوان قوس قزح الجميلة التي تعجب بها و لكننا لا نستطيع تلمسها"[2].

2.2.1 - الكوجيتو الجريح:

إن الذي يدفع الى وضع الكوجيتو تحت دائرة البحث الفلسفي من جديد بعد استخراجه من عالمه الدوغمائي هو ذلك التمزق الذي عاشه الإنسان طيلة هذا العصر، لقد توالت الأزمات و الآلام في حياة البشرية،و أن التاريخ لم يسجل إلا الأحداث الموجعة في صميم النفس البشرية، ثم ’ان الرجوع إلى فلسفة عقلانية كالتي وضعها ديكارت يعد أمر ضروري لأن البحث في التراث الفلسفي لا يفقد من الفلسفة شيء من قيمتها و أن إحداث القطيعة مع البنى الفكرية القديمة يعد جريمة في حق الفكر و التراث الإنساني من المؤكد أن ديكارت قد انطلق من فرضية الشك ليصل إلى اليقين و أن الطموح التأسيسي للكوجيتو لدى ديكارت يمكن أن تحدده أولا من فكرة الشك" إن راديكالية المشروع هي على مستوى الشك الذي لا يستثني من الوضع في مقام الرأي"[3] إن وضعية الشك التي لجأ إليها ديكارت ليست تلك الوضعية المهدمة لمعنى الذات كما رأينا ذلك من أسماهم ريكور برواد الشك (نيتشه، ماركس، فرويد). إن هدف ديكارت من خلال الكوجيتو هو استرجاع المعنى للذات التي تقع بين مفارقتي الميتافيزيقا و الواقع، وقد اتخذ من الشك المنهجي طريق لتوضيح دلالة "الأنا أفكر" و من ثمة تأكيد فاعلية الذات من خلال فعل التفكير. يقول ديكارت :" أنا موجود بلا ريب لأنني إقتنعت أولأنني فكرت

---

[1]-المصدر نفسه:ص72.

[2]-ريكور: بعد طول تأمل ، المصدر السلبق ،ص 12.

[3]-ريكور: الذات عينها كآخر،المصدر السابق، ص74

بشيء و لكن لا أدري قد يكون هناك مضل شديد القوة، و المكر،... إذن ليس من شك في أني موجود..."[1] يرى ريكور أن الأنا المفكرة التي تحدث عنها ديكارت هي أنا فاعلة لها تعينها الوجودي، إذن أن الكوجيتو ينزلق إلى المعنى الانطولوجي لأنه مرتبط بالدليل الانطولوجي الذي قدمه عن وجود الله" لكن يجب أن نستخلص من كوني موجودا، و من كوني أحمل فكرة موجود مطلق الكمال، أي فكرة الله، إن وجود الله قد تم إثباته بكل بداهة"[2] لقد اتخذ ريكور من فكرة الكوجيتو مرجعية فلسفية للرد على أنصار اللاكوجيتو الذين غيبوا معنى الذات و ألغوا كل بعد أخلاقي و استهدافي للإنسان خاصة من طرف الفيلسوف الألماني نيتشه الذي هاجم الكوجيتو بل أقصى هذا الوجود الذاتي مما دفع بريكور إلى إطلاق اسم الكوجيتو المحطم ويقصد به ذلك الهجوم الذي شنه نيتشه على الأنا أفكر لكن كيف لنا أن نحل هذا الصراع التراثي بين تأكيد الكوجيتو و اللاكوجيتو؟ إن إجابة ريكور تقودنا إلى البحث في التأويل و البحث عن التوسط الذي يقع بين الأنا الموجودة الفاعلة المفكرة في الوجود و بين ذلك النفي للأنا ذلك التغيب الكلي للفعل و الأخلاق، إن فعل التأويل هنا يعد أمرا ضروريا لتحديد وسطية فلسفية تجمع بين طرفين متناقضين أولها جعل من الشك طريق لليقين بينما الثاني جعل من الشك الحقيقة الوحيدة التي يجب الاعتراف بها. إذن في طريق البحث عن التوسط يجعلنا نعيد الحديث عن المنهج الذي اتبعه ريكور ونقصد به الطريق غير المباشر، فهو يرفض كل مباشرية نحو المعرفة، بل أن الحقيقة عنده لا تستخلص عبر التعرج في مختلف الفلسفات واستخدام التأويل كوسيلة لاستخراج البنى اللغوية و الرمزية التي تدل على الحقيقة الوجودية للذات، إذن إن التأويل سيكشف لنا تلك المسافة الفاصلة بين الكوجيتو الذي عظمه ديكارت والكوجيتو الذي أعلن نيتشه عن تحطيمه و سقوطه في متاهات الشك و الريب.

يريد ريكور أن يعيد للكوجيتو اعتباره و أن يخفف من شدة الجراح التي أصابته من طرف الفلسفات المتطرفة للنفي و الإقصاء تلك التي حاولت جاهدة ابتكار الذات واختزالها في عالم الأشياء من ثم اختزال الطرف الآخر المكمل لتواجد الذات الفاعلة فهدف ريكور هو استنصار الكوجيتو و إبطال كل فكر شكك في قدرته على التأسيس، فالذات في نظر ريكور ليست منزهة كالملائكة و لا هي خبيثة كالشياطين بل هي وسط بينهما فالذات تفعل وتنفعل وتخطئ وتعترف

---

[1]-ديكارت رونيه: تأملات ميتافيزيقة في الفلسفة الأولى ترجمة د: كمال الحاج منشورات، عويدات، بيروت، باريس،الطبعة الأولى 1961ص71.

[2]-المصدر نفسه،ص 126.

وتتحمل مسؤولية ذلك فهي من الناحية الأخلاقية حرة لأن منطق العدل الوجودي يؤكد إدانتها في كل لحظة خطأ تقع فيه لكن ما موقع الذات أخلاقيا؟

3.2.1 الذات بين المتناهي و اللامتناهي:

علينا أولا أن نبدأ بالمفارقة الديكارتية للإنسان المتناهي و اللامتناهي فهي فكرة تقودنا إلى الوسيط، فالفهم الجيد لأنطولوجية الإنسان تؤكد أنه يتحدد كوسط بين العدم أو اللاوجود و الوجود الأعظم الذي هو الله و بمجرد تفكير الإنسان بالجانب العدمي أو اللاوجودي فإنه يقع في مجموعة من الإخفاقات و هذا ما يبرر حدوث الشر للإنسان لأن جانب الوجود الأعظم أو الكمال المطلق لا يمكن أن يورط الإنسان في أي حالة من حالات الخطأ فالإنسان بالتعبير الانطولوجي يقع بين حالتي أحدهما تشده نحو العدم و لا نهائية الإخفاق و الأخرى تقوده نحو اليقين و الحقيقة المطلقة و الإدراك الايجابي بكينونة الذات غير ان الوساطة الحقيقية هي تلك التي تجعل الإنسان وسيطا بين ذاته و ذاته، و ذلك الصراع الذي يدفعه إلى تحقيق التوازن بين طرفي الذات" فالإنسان ليس وسيطا لأنه بين الملاك و البهيمة، بل وسيط في داخله بين ذاته وذاته و هو وسيط لأنه مزيج و هو مزيج لأنه يقوم بتوسطات"[1].

إن مشروع ديكارت جاء لتبرئة الله من المساوئ و الأخطاء التي يقع فيها البشر، و أن مصدر الخطأ عند الإنسان يرجع إلى الاستعمال اللامعقول للإرادة، و قد عبر أفلاطون سابقا عن فكرة تجاوز الذات لذاتها و تحديد مبدأ الوسيط بما يعرف لديه باسم " التيموس" *.

إن وقوع الذات بين الرغبة و الجسدية و الأحكام العقلية يجعلها تتأرجح بين الفعل أو عدم الفعل أي أنها تقع بين اللاعصمة و العصمة و بين الخطأ و الاعتراف بالخطأ.

لكن السؤال الذي يفرض نفسه: ما قيمة الوسيط الذي يقع بين النهائي و اللانهائي؟ ما الوظيفة الحقيقية و الرمزية التي يقدمها الوسيط كدلالة على تواجد الذات؟

---

[1] -ريكور: الإنسان الخطاء:فلسفة الإرادة,ترجمة:عدنان نجيب الدين المركز الثقافي العربي,الدار البيضاء المغرب,الطبعة الأولى2003 ص 27.

*التيموس: عند أفلاطون عقدة عاطفية تقع بين الرغبة الحسية و العقل. أي كل رغبة تقع بين النفس الشهوانيةو العقل.

إن التبرير الفلسفي لدى ريكور ينطلق من الرؤية الفينومولوجية لعلاقة الذات بالموضوع في إطار الإدراك و المعرفة التي تقوم وفق مبدأ القصدية و إتجاه الذات نحو الأشياء قصد معرفتها ثم اختزال كل ما لا يحقق هذه القصدية .

إن الجسد هو نقطة التلاقي المكشوفة بين المتناهي و اللامتناهي، فهو وسيط بين الذات التي تعبر عن ميولها، رغباتها، تصوراتها، بؤسها، آلامها، خيالاتها، إبداعاتها، والآخر أي الغير الذي يقف أمامي، و الذي أجهله و يجهلني لكن هناك إمكانية النفوذ إليه و النفوذ الي، فالجسد ليس هو الحد المتناهي بل هو نقطة الإنطلاق نحو اللامتناهي، لأنه يفرض علي الإنفتاح على الآخر، غير أنه علينا أن نفهم أن هذا الجسد كذات مدركة تتجه نحو موضوع مدرك إن التعبير الفينومنولوجي يفرض على الجسد ذلك الحضور الفعلي ككلانية موحدة يعبر عن كل الذات و ليس عن جزء من الذات فليس ثمة انفصال بين الجانب الخارجي للجسد والجانب الداخلي على إعتبار إنعكاس الداخل على الخارج،إن هذه الوحدة و الكلانية تجعلنا نحدد معنى الأنا كقطب تصدر عنه الأفعال و التصورات و كل ما تحدده إرادة الإنسان غير أن توسطية الجسد لا تعني نهاية الذات في هذا التحديد الفيزيولوجي لأن الوعي هو أصل كل معرفة أولها معرفة الأنا " إن الإنسان المتناهي هو نفسه الذي يحكي عن تناهييه"[1]. إن قدرة الذات على اختراق مختلف الأبعاد بالتصورات دليل على أن فكرة التجاوز مشروعة لدينا أي الإطلاع المستمر نحو اللامتناهي.

إن جزمنا بإمكانية خرق المتناهي يجعلنا نبحث في مسألة أخرى وهي الإرادة والقدرة الإنسانية التي تحرك فيه روح الفعل و التصميم على الممارسة، في الإطار الزماني و المكاني و هذا ما يقوده أخلاقيا إلى تحمل المسؤولية والإقرار بالفعل إن التوظيف الدلالي للفعل يجعل الذات تقع بين اللحظة الذاتية و الإرادية للإثبات و اللحظة الموضوعية للفعل، أي العلاقة بين الفعل و الإثبات فالذات تجد نفسها في لحظة من لحظات الحرية حيث تدرك مدى قدرتها على القيام بالفعل و تجاوز الحدود و الإلزاميات غير أن محدودية القدرة الإنسانية تجعل من الحرية أكثر مطلقية و اتساعا من دائرة الفعل الإنساني.

إن وجود الإنسان يعني إثبات الذات و أن الإثبات الحقيقي يتجسد داخل الفعل و تحقيق المعنى الدال للوجود الإنساني بصفة عامة ثم إن الذات لا توجد بمعزل عن هذا العالم فالعلاقة

---

[1]-ريكور: الإنسان الخطاء:المصدر السابق،ص 55.

ضرورية و إثباتية بين الذات و الذات و الذات الآخر. فالنفي يعني القضاء على كل بعد إنساني في هذا الوجود.

الإنسان كثرة تجمعها وحدة الأنا إن الاتجاهات الإدراكية المتعددة التي يتوجه إليها الإنسان تجعله يتشتت أحيانا داخل تعددية الأشياء و المواضيع مما يجعله يخطئ في اتخاذ القرار ومن ثمة في تقدير الفعل وهذا مظهر رئيسي بين وقوع الإنسان ككائن وسطا بين المتناهي و اللامتناهي و في هذا يقول رونيه ديكارت في التأمل الرابع :" تبّين لي أني وسط بين الله و العدم، أي أني في منزلة بين الكائن الأعلى و اللاكائن [1]". غير أن هذه الوسطية التي يتميز بها الكائن الإنساني تضفي عليه صفة النقص و تخلق له كل إمكانيات الوقوع في الشر، و من ثمة إرتكاب الإثم فالإنسان ممزق بين لامتناه يفتح له كل الأفاق التي لا حدود لها و بين متناه ينفذ منه الشر إلى البنية الانطولوجية للإنسان وهذا ما يجعله يعيش في حيرة مستمرة وتخضعه لوضع مأسوي سواء على الصعيد العملي أو العاطفي فالرغبة أو التيموس تعبر عن شكل من أشكال الانفعال الذي يعكس معنى اللذة فهي تقع بين متناه يمثل الفناء و لا متناه يمثل صورة الكمال. وإن كل الفلسفات ترى أن اللذة مصدر الشر الذي يتأتى للإنسان، غير أن ريكور يرى في اللذة تلك الرغبة التي تبعث على الانفتاح، خروج الذات من حالة الانطواء إلى طلب موضوع ما خارجها موضوع ماثل أمامها في العالم الخارجي حيث تجتهد النفس بكل قوتها العاطفية و تفكيرها و خيالها" أنا أنفتح على كل النبرات العاطفية للأشياء التي تجذبني،أو تصدني عنها هي هذا الجاذب المدرك تجاه الشيء نفسه، هناك و في أي مكان آخر و الذي يجعلني من الرغبة إنفتاحا على... و ليس حضورا لذاته مغلقا "[2].

إذن إن فكرة التوسطية التي أتى بها ريكور تعكس تلك القدرة البشرية في فهم واقعه الانطولوجي الذي خلق فيه هذا اللاتناسب فاللذة تمثل الجانب الأنوي للإنسان و هي متوقفة على طموح صاحبها و الفعل الذي يتعدى الذات إلى الغيرية الإنسانية أي الخروج من الطابع الفرداني للوجود إلى الطابع الكلياني أو الكوني فهنا يكمن مركز الصراع بين الذات و الآخر وكذلك نقطة الجدل بين المتناهي و اللامتناهي إن تعقد الذات البشرية تدفع الإنسان حتما إلى البحث عن مختلف التفسيرات لوجوده المتأرجح بين المتناهي و اللامتناهي، لذلك على الفلسفة

---

[1]-رونيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية المصدر السابق، ص163.

[2]-يكور: الإنسان الخطاء:المصدر السابق، ص 93

أن تتدخل لإشفاء غليل هذا الكائن البشري عليها أن تجد حلا لمشكلة التمزق البشري عليها أن تفهم كل شيء حتى الدين نفسه فالخطاب الفلسفي متنوع ومتجدد دائما.

ومهما يكن من تبرير توسطية الذات بين المتناهي و اللامتناهي فإن ريكور يعتبر الشر أمرا محوريا في حركية الذات وعليه نتساءل عن الدلالة الوجودية للشر؟ وإرتباطه بعالم الإنسان؟.

المبحث الثالث: انطولوجيا الشر

إن الحقيقة الوجودية التي يجب الإعتراف بها هو أن الشر واقع بشري وقد تجلى في تأثيره في كل مراحل التواجد الإنساني ، وعليه فإن كان الشر حقيقة لامفر منها فإن الحكمة الفلسفية تدفعنا إلى طرح مجموعة من المشكلات والتي دون شك قد تبادرت في ذهن كل كائن بشري على اعتبار التصاق الشر بنا جميعا ،إذ ان الطرح يتمثل في : لماذا الشر؟ وهل الحكمة من وجوده في العالم حتمية لتأسيس المعيار الأخلاقي ؟ هل الشر طبيعة تكوينية في الإنسان أم أنه ذو طبيعة خارجة عنه ؟ وإن كان كذلك فمن المسؤول وجوده ؟ هل للإنسان قدرة على التخلص من الشر أم انه يكتفي بالتعايش معه وقبوله كحقيقة أنطولوجية ملازمة لوجوده؟

1.3.1 - هرمنيوطيقا الشر - الرمز والأسطورة :

لقد اتخذت أغلب الاتجاهات الفلسفية في العصر المعاصر منعرجا هرمنيوطيقيا فلسفيا، حيث لجأ أغلب فلاسفة هذا القرن إلى التأويل أو ما يعرف بالهرمنيوطيقا نظرا للدور الذي يؤديه التأويل من أجل الفهم لأن الأزمة التي تعاني منها الفلسفة والعلوم الإنسانية بصفة عامة هي أزمة فهم بالدرجة الأولى ولقد تعلق اسم الهرمنيوطيقا بكلمة يونانية وهي تعني التفسير وهي مرتبطة بالإله هرمس رسول آلهة ألمب إلى البشر ؛فهرمس هو رسول الكلمة الإلهية التي يترجمها لسائر البشر فالأسطورة اليونانية هنا تجتمع من الناحية الفلسفية باللغة من حيث الخصائص التي يتميز بها الإله هرمز فالهرمنيوطيقا "هي فن الفهم وتأويل النصوص "[1] ومن الناحية التاريخية فقد ظهرت الهرمنيوطيقا في البداية عند تفسير النصوص الدينية المقدسة ، لقد انحصر استخدام التأويل لفهم النص المقدس ويعد القديس أوغسطين في العقيدة المسيحية والذي حاول إجراء تفسيرا حقيقيا للنص المقدس وذلك بتفسير كل ما هو ظاهر في النص وما هو

[1]- عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير: دار النصوص العربية، بيروت لبنان،ط1، 2003،ص 18.

مستتر أي"تلك الكلمات المتعلقة بالمعرفة اللاهوتية المقصورة على علماء اللاهوت"[1] ثم امتد فعل التأويل من مجال قراءة وتفسير النص المسيحي المقدس والذي يمارسه اللاهتيون إلى فعل التأويل لكل نص قابل للقراءة والفهم فلم تعد التأويلية مضيقة باسم الدين أو الأسطورة والشعر كماهوالشان لدى اليونان ، بل توسع نطاق استعمال الهرمنيوطيقا في جميع ميادين العلم والمعرفة أي أن الهرمنيوطيقا تجاوزت المنهج الكلاسيكي لتفسير النص الديني إلى مجال علم النفس ، الاجتماع ، الأنثروبولوجيا ، التاريخ وكل العلوم الإنسانية "على أساس ان الحياة الإنسانية عملية تضفي معنى على الأشياء ولذى تحتاج إلى أن تقرأ بقصد الفهم والتأويل والتفسير "[2]. ويعود الفضل في العصر الحديث والمعاصر إلى أعمال شلاير ماخر الذي أسس تأوليه تجمع بين الأدب والقانون والنص الديني وقد شبه ريكور التطور الذي أحدثه شلاير ماخر للتأويل بذلك الانقلاب الذي أحدثه كانط للفلسفة "بيد أن امتثالي القواعد الخاصة بتفسير النصوص المقدسة وفقه اللغة لإشكالية الفهم العامة ،كانت تمثل قلبا مماثلا تماما للقلب الذي أجرته الفلسفة الكانطية في موضع آخر "[3] ثم جاء جورج ديلتاي الذي يرى أن التفسير يشمل الطبيعةو الحياة النفسية لدى الإنسان فمهمة الهرمنيوطيقا تعيق الفهم في مختلف المراحل الإنسانية كما ارتبط المنهج الهرمنيوطيقي في العصر المعاصر بمارتن هيدجر الذي حول فعل التأويل من المستوى النفساني إلى المستوى الوجودي " سيكون رهان الفلسفة الهرمنيوطيقية إذن هو توضيح هذا الموجود نسبيا في تشكل كينونته "[4].

أما هانز جورج غادامير الذي يرى أن التأويلية هي "فن الشرح والتأويل "[5] لقد حاول غاداميرمن خلال أعماله الفلسفية أن يوضح مدى وقدرة اللغة في ممارسة فعل التأويل وفك كل

---

[1]- الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة نقد "المنطق اللغوي" في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1،2005، ص110.

[2]-أحمد أبو زيد: بول ريكور، مجلة أوراق فلسفية العدد 8، ديسمبر:2003 ص48.

[3]-ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل,ترجمة:محمد برادة-حسان بورقية,مكتبة دار الأمان الرباط الطبعة الأولى2004،ص55.

[4]-المصدر نفسه،ص 62.

[5]-الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، المرجع السابق،ص 115.

غموض يواجه الفهم الإنساني بناءا على الخبرة أي الخبرة الحسية أما بالنسبة لبول ريكور فقد ولج باب الهرمنيوطيقا من منطلق تساؤلاته وأبحاثه حول مسألة الشر التي تعبر عن ذلك الغموض والضلال الذي يقف أمام الإرادة الإنسانية ويتحدى الطبيعة البشرية ، إن الشر هو المنفذ الذي جعل ريكور يهتم باللغة ويؤكد أنها مركزا جوهريا ينفجر منه كل رمز لغوي وخطاب مهما كانت درجة تعقيده ليدل على ثراء الفكر عبر التاريخ، فالتأويل حسب ريكور يفك كل لغز لغوي مهما كان عمقه ضاربا في الزمن ويقصد بالنص ذلك الوسيط بين الذات والآخر و أن علة وجود الرمز هي فتح المجال لتعدد المعاني والتفسيرات التي تتميز بها الذات لقد وجه ريكور التأويل " في خدمة تملك تأملي للفهم "[1] . وفي كتابه صراع التأويلات بيّن ريكور أهمية التأويل وتحطيم تلك النزعة الدوغماتية لفكرة الخطيئة الأصلية التي تأصلت في الأساطير والأناجيل ، وفي هذا يقول ريكور " لست دوغمائيا ولا مؤرخا ، فأنا أريد بدقة شديدة أن أساهم بما سأسميه ما يقال إنه تأويل عقيدة الخطيئة الأصلية وإن هذا التأويل اختزالي على مستوى المعرفة و الإسترجاعي على مستوى الرمز ..."[2]

لكن ما القصد من رمزية الشر ؟ أي ما الرمز الذي يمثل فعل الشر ؟

إن الرمز عند ريكور " يطلق التفكير "[3] ؛ فالرمز هو مفتاح كل فهم أنطولوجي أو ابستمولوجي إن البحث في حقيقة الرمز من خلال الشر يجعل من الأسطورة الأرض الخصبة لتأسيس الفهم و تحديدها كنقطة بداية لاستخراج معنى الشرمن مستوى الجمود و الخيال إلى مستوى الفهم و الفعل و لقد استخدم معنى الشر عدة رموز دلالية منها، الإعتراف، الخطيئة، الذنب." التصور السحري للشر بوصفه دنسا، أم لصور الإنحراف و الطريق المنحني والتيهان و الإنتهاك...."[4].

ينطلق ريكور إذن من المستوى الأول للفكر الإنساني و هي الأسطورة التي تمثل ذلك البعد القصصي، أو السرد الذي يمتد إلى البعد التاريخي، إن البحث في انتربولوجيا الشر، تستدعي الأسطورة كحالة رمزية تتجاوز حدود الزمان و المكان و تتعدى الواقع الموضوعي

---

[1]-جان غراندان: المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومنولوجيا، ترجمة و تقديم د.عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم-ناشرون، ط1 ،2007،ص157.

[2]-ريكور: صراع التأويلات: دراسات هرمنيوطيقية، ، المصدرالسابق، ص320.

[3]-المصدر نفسه،ص340.

[4]-المصدر نفسه،ص340.

الذي يمثل لنا الإعتراف بالخطيئة حيث يقر الإنسان في الأساطير بخطئه أمام آلهته، انطلاقا مما ساد الفكر البدائي بغضب الآلهة و انتقامها من الإنسان بمختلف أنواع العقاب. و يعني الإعتراف أيضا أن الإنسان هو ضحية الشر الذي وقع فيه " و هكذا يجد عالم الأساطير نفسه مستقطبا بين ميلين، ميل يحيل الشر إلى ما هو أبعد من الإنسان و ميل يركزه في اختيار سيىء حيث تبدأ انطلاقا منه صعوبة أن يكون الإنسان إنسانا"[1] ولأن الأساطير من خلال أمثلة متكررة تحمل في صميمها تناقضا لأن الإنسان في هذا الرمز الأسطوري للخطيئة يكون مسؤولا عن أفعاله عند إعترافه بخطئه و في نفس الوقت مقيد بالشر الذي هو ضحية له والذي هو خارج عن طبيعته و بعيد عن كل اختياراته؟ لذلك لجأ ريكور إلى ما يسميه بإزالة الأسطرة عن الشر، فلقد تم اختزال الأسطورة في المجاز اللغوي" إن الفكر حول رمزية الشر ينتصر في الرؤية الأخلاقية للشر كما نسميه من الآن فصاعدا"[2]. و يقصد ريكور بالرؤية الأخلاقية للشر ذلك التأويل الذي يمنح للإنسان قدرا مهما من الحرية باعتبارها تمثل الإرادة و القدرة على الفعل و سلطة الكينونة إن الإعتراف بالخطيئة يقتضي منطقيا تواجد الحرية كشرط أساسي بل نواة الفعل الأخلاقي، مادام العقاب هو الذي سيجعل الإنسان الخطاء يتطهر من شروره وآثامه.

لقد انتبه أوغسطين لمسألة إزالة الأسطرة عن الشر لأنه ليس للشر طبيعة " فالشر ليس شيئا من الأشياء وليس مادة من المواد، ولا جوهرا، ولا عالما، و لا يملك الشر كائنا فقط..."[3] فأوغسطين جذر العلاقة بين الحرية و الفعل الإرادي و من ثم يكون الشر حالة من حالات الاختيار الحر فالحرية سلطة تخول لصاحبها القدرة على الفعل و الشر متواجد في مصيرية هذا الفعل.

لقد اعتبر ريكور الرمز أكثر جذرية من الأسطورة." فنحن نأخذ الأسطورة كنوع من الرمز أو كرمز يتطور ليصبح على شكل السرد"[4] فمثلا خروج آدم من الجنة يأخذ رمز النفي و الإغتراب الإنساني في عالم المجهول فالنفي كرمز يعبر عن تلك اللحظة التاريخية التي

---

[1]-المصدر نفسه،ص 347.

[2]-اريكور:صراع التأويلات،المصدر السابق، ص 353.

[3]-المصدر نفسه، ص355.

[4]-عدنان نجيب الدين: مسألة الشرفي فلسفة بول ريكور: دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى2008 ، ص160.

ينطلق منها الفعل الإنساني و اتجاهه نحو إرتكاب الأخطاء و الشر، إذن علينا أن نفهم أنه من الناحية السردية سواء كانت رمزا أو أسطورة فإن الشر موضوعا للإعتراف و يظهر هذا الإعتراف من خلال الخطاب المعروف عن الدنس، العيب، الخطيئة، الإنحراف، الضلال.

لكن إذا كان الشر قدر محتم على الإنسان ملتصق بأنطولوجيته فكيف ينفذ للإنسان؟ أي ما الذي يحول الشر من إمكانية الخطأ إلى واقع الخطأ؟ يجيب ريكور عن ذلك بنظرية اللاعصمة و الهشاشة الإنسانية.

2.3.1 - مبدأ الهشاشة و نظرية اللاعصمة:

علينا الإقرار وبعيدا عن أي شرط أن التفكير الفلسفي وكل أطروحات العلوم الإنسانية قد إهتمت بمسالة الشر كحالة مرتبطة بوعي الإنسان و مدى إستعابه للفعل الناتج عن الحرية والإختيار، رغم أن كل ما يؤول في النهاية من دراسات أخلاقية للشر تقر أن الإنسان هو ضحية هذه الحالة التي اجتاحت عالمه سواء بتبرير أنطولوجي عقائدي أو أسطوري رمزي أو حتى بتفسير علمي سببي. يتساءل ريكور عن المكان الأصلي للشر و عن نقطة اتصاله بالواقع الإنساني؟

إن الإجابة عن مثل هذا السؤال تدفعنا حتما إلى الحديث عن الوعي الإنساني بالخطأ ومدى إعترافه به وهذا الإعتراف مبني عن اختيار و مسؤولية الإرادة التي تدفع به إلى الفعل وتجسيده في الواقع.

إن الخطاب الفلسفي يركز أساسا على " الهشاشة التكوينية التي جعلت الشر ممكنا"[1]، لقد تسرب الشر إلى عالم الإنسان بسبب لا عصمته و هشاشته و قابلية طبيعته التكوينية مما أدى إلى وقوعه بين قطبي المتناهي و اللامتناهي و بحثه عن الوسطية التي تؤدي به إلى قبول حالة الشر و اقتناعه بلاعصمته أي أنه غير معصوم من الخطأ كما أن الخطاب الفلسفي يبحث في مشكلة اللانتاسب تلك التي تكون بين الذات و الذات و تعني ذلك الصراع الوجودي الكامن في باطن الذات أي في الأنا والشعور المستمر بالتغير واللاإستقرار والديمومة بالتغير

[1]-ريكور: الإنسان الخطاء:المصدر السابق،ص 16

البرغسوني. ه ذه الأنا التي تحتوي على أضداد متضاربة فيما بينها بين الإرادي و اللاإرادي بين الوجود و العدم بين الخير و الشر و حسب ريكور فإن حل هذا الصراع لا يتحقق إلا بالعقلانية و التوسطية بين القطبين ومن الناحية الأخلاقية تحدثت الأساطير عن الصراع الأبدي بين الخير والشر وبين النور والظلام.

إن الفضول الذي يدفعنا إلى معرفة حقيقة الشر و أصوله الانتربولوجية والأخلاقية يجعلنا نقتنع أولا بالفعل الإنساني في الوجود، لأن الشر ليس حقيقة نظرية بقدر ما هو تجسيد للفعل الإنساني، فلا يمكن فهم الشر و النفوذ إلى عمقه إلا بواسطة الفعل أو الممارسة التي تصدر عن الإنسان و هو طبعا قرار ناتج عن اختيار و حرية و وعي.

إن ما يبرر مفهوميه اللاعصمة هو ذلك الشرخ الموجود بين ما يمثل قيمة و ما لا يمثل أي قيمة بالنسبة للإنسان و هذا الأخير قد عجز في التمييز بين الصواب و الخطأ و الخير والشر لأان ضعف النفس يجعل الشر قدر ممكن لأن أي إنفلات لقوة العقل هو نقطة البداية لدخول إمبراطورية الشر فالسبب كامن في النفس الإنسانية ذاتها حيث يبدأ الظهور مع الشعور بالنقص و إظطربات الشخصية و تعدي الذات على الآخر بمختلف أساليب القهر و التعذيب مما يؤدي إلى توليد العنف و السلطة الظالمة..." فالإنسان لا يمكنه أن يخترع سوى الفوضى والشرور الإنسانية، كذلك لأن الكلام هو قدرة فشرور الثرثرة و الكذب و الخداع و المرح الكاذب تصبح جميعها ممكنة.."[1].

إذن اللاعصمة هي شرط تواجد الشر، لأنه لو افترضنا مثال الإنسان المعصوم فإنه علينا الإعتراف النهائي بتواجد الخير دون نقيض له في هذا العالم، غير أن الحقيقة المنطقية تفرض علينا الإعتراف بتلك الهشاشة، وذلك الضعف الإنساني الذي يلاحق قراراته،و أفعاله لحظة بعد لحظة، فإرتباط الشر بالإرادة الإنسانية يجعل من الحرية شرط من شروط تواجده واتساع نطاقه فالشر إذن يتولد من صميم الحرية، مما يؤدي إلى تحمل الإنسان للمسؤولية وهذا أساس أخلاقي.

إن الهشاشة تعني أن الإنسان يعيش في تصارع الأهواء و الرغبات و ينكشف ضعفه من خلال عدم قدرته على إشباع كل ما يرغب فيه لأنه محدود بقدرات و فرص توفرها حالة الظروف الخارجية. إن سعي الإنسان الدؤوب لتحقيق مطالبه النفسية دليل على أن السعادة هي هدفه الأساسي، ويرى ريكور أن " اللاتناسب القائم بين اللذة و السعادة يكشف بدوره عن

[1]-ريكور: الإنسان الخطاءالمصدر السابق ،ص 213.

هشاشة الإنسان العاطفية و عن الإمكانية الأساسية للصراع والشعور وحده كان بإمكانه أن يكشف هذه الهشاشة"[1].

إن ضعف النفس أمام مطالبها و لذاتها و شعورها بالعجز يعد فرصة من فرص الوقوع في الشر، و لذلك يلجأ الإنسان إلى تغطية هذا العجز و النقص من الناحية العملية إلى التسلط و إستغلال الملك، و من ثمة نشوب الحروب و الإستغلال.

إن محدودية الإنسان تلك التي تجعل الشر ممكنا، و اللاعصمة فهي تمثل حالة إرتكاب الخطأ، و هي نقطة الضعف التي تمثل عدم قدرة الإنسان على المقاومة، لأنه يجمع مختلف الأضداد، و مهما تجلت قدرته في الفعل و التغيير و التحرر من مختلف حتميات الواقع إلا أنه ضعيف أمام نفسه فهو غير قادر على إحداث ذلك التناسب المطلوب بينه و بين ذاته، و بينه وبين العالم الخارجي، " القول بأن الإنسان خطاء يعني أن المحدودية النوعية الخاصة بالكائن الذي لا يتطابق مع ذاته هي الضعف الأصلي الذي ينبثق منه الشر مع ذلك فالشر لا ينبثق من هذا الضعف إلا لأنه يتموضع"[2] ، بمعنى أن وقوع الإنسان في الخطأ ناتج عن ضعفه ومحدوديته أي أنه نسبي في تقدير أحكامه و الشر يتواجد أينما يتواجد الإنسان لكن إذا كان الشر كيان يلاحق الإنسان رغما عن إرادته و اختياره فما الذي يسببه الشر للإنسان؟ وما مدى تحديه لمطلب السعادة التي تمثل أقصى غاية بشرية؟

3.3.1 - مأسوية الشر : البؤس و الألم:

كما سبق لنا وأن ذكرنا أن الشر حقيقة أنطولوجية لا يمكن إنكارها وأن الإنسان منذ سالف العصور حاول التخلص من الشر و نشر الخير لتحقيق السعادة، غير أن الواقع يجعل الإنسان يتعين ضمن دائرة صراع لا نهائية بين قطبين أحدهما ينزع إليه و هو الخير و الآخر ينفر منه رغم ملاحظته له و هو الشر الذي يسبب له مختلف أنواع البؤس و الألم و أنه كما رأينا أن الشر هو الذي يفسر كل هذه الصراعات و النزاعات الموجودة في العالم، الحروب، الأزمات، الصراعات الحضارية و الثقافية نتيجة حتمية لما يعرف بالشر أما الخير فهو المطلب

[1]-عدنان نجيب الدين: مسألة الشر في فلسفة بول ريكورالمرجع السبق،ص 148

[2]-ريكور: الإنسان الخطاء،المصدر السابق، ص217.

الرئيسي للإنسان لأنه يوفر له غاية السعادة و يتناسب مع طبيعته التكوينية و يجعله يستقر وينسجم مع ذاته و لذلك يقول ريكور على لسان أرسطو:" كل فن و كل بحث و مثل ذلك كل عمل و كل خيارينزع إلى خير ما،كما يبدو،و كذلك قيل بحق؛إن الخير هو ما تنزع إليه كل الأشياء "[1]. و ما يفسر هروب الإنسان من الشر ناتج عن ما يسببه له من مآسي و آلام، إذن أن بؤس الإنسان الناتج عن لا مبالاته بالأخطاء التي يرتكبها و من ثمة عن جهله بالدوافع الحقيقية التي دفعته إلى ارتكاب الخطأ هو أخطر بكثير من الشر ذاته، ومن المعروف أن مطلب الإنسان الأبدي في هذا الوجود هو تحقيق السعادة التي تمثل نقيض الشر، و السعادة تتعدى مستوى اللذة التي تتناهى فإن ريكور يميز بين السعادة و اللذة، لأن المبدأ الأخلاقي يظهر أن السعادة هي نهاية مصير و ليست نهاية رغبات فردية، بهذا المعنى تصبح كلا و" ليست مجموعا، فعلى أفقها تنفصل التطلعات الجزئية و رغبات حياتنا المتفتتة"[2]. إذن إن السعادة مطلب كلياني مطلق، غير أن اللذة تتمثل في ذلك العنصر الذي يطالب النفس بالإشباع كلما بلغت مرحلة تحقيق الرغبة، غير محددة لأنها عبارة عن جزئيات مرتبطة بوقائع خارجية تتوقف عند مستوى مادتها فهي نهائية كلما تحققت و لا نهائية كلما أثارت رغبة النفس في الإشباع.

السعادة إذن هي ذلك النموذج الذي يوفر للإنسان الراحة وأن يتمتع بكل ما هو جميل في هذا الكون، غير أن هشاشة النفس البشرية توقعه لا محالة في حالات ظلامية وفي متاهات لا يستطيع أن يحدد من أين تبدأ الحياة و من أين تنتهي هذا اليته_ إن جاز التعبير عن ذلك_ مرجعه إذن ذلك الرمز بالسقوط نحو غيابات المجهول و يجعل الإنسان يعيش لحظة المفارقة بين الوجود الحقيقي و العدمية التي طالما أخافته، فالبؤس إذن هو شر أصلي، و ذلك الشعور العميق بالألم هو ذلك السديم اللانهائي الذي يجعل الإنسان يتخبط فيه بدون أدنى قوة ولا اختيار.

حتى وإن إختلف الرمز والأسطورة حول مفهومي البؤس ومنذ أفلاطون إلى كانط فان الحقيقة الانطولوجية لخلق الإنسان تؤكد أن النفس حين تجهل أو تغفل أو تنسى كينونتها آو غايتها الوجودية فإنها تقع دونما شك في شباك البؤس والألم، يعبر ريكور عن هذه الحالة من خلال تحليله لأسطورة أفلاطون الوليمة " *le banquet* " فتظلم النفس بنسيان الحقيقة ويجرد

---

[1]-المصدر نفسه،ص 109.

[2]-ريكور: الإنسان الخطاء.المصدر السابق ،ص 111.

الإنسان من الرأي في هذا الانزلاق من الهشاشة إلى الغثيان و من الغثيان إلى السقوط"[1] إذن فمشكلة الإنسان الأزلية تتلخص في وقوعه بين لا نهائيين فهو كائن وسطي و هو يعني ضرورة العودة إلى الذات من أجل" التفكير ما معنى أن أكون ملكا أوأن أكون إنسانا "[2] إذن إن كره الإنسان ونفوره من الشر يسبب له آلاما دائمة دون انقطاع، لذلك يذهب شوبنهاور إلى اعتبار الحياة كلها شر لان الإنسان ما ينتهي به الشعور بالراحة إلا و يأتي الألم ليجتاح مملكة شعوره و يملئ نفسه بالملل والقلق والعذاب"الحياة شر لأنها حرب، أينما و ليت وجهك لا تفتح عينيك إلا على صراع و منافسة ونزاع، و تبادل انتحاري بين الهزيمة والنصر، وكل نوع يقاتل للفوز بالمادة والأرض والسيطرة"[3].

لقد تحدثت كل الأديان عن ذلك التألم و العذاب الذي يلحق الإنسان من وراء الموت، فالشر يجعل الإنسان يتلقى الألم و ينفذ إلى أعماق نفسه و من ثمة يشتت أفكاره ويجمد رغباته و لذاته، إن الشر يقود الإنسان إلى ارتكاب الأخطاء و يضعه موضع الاتهام و المسؤولية أي تحمل تبعة أفعاله ومن ثمة يكون التأنيب ضروري للحكم بالإدانة الذي يفعله يكون الفاعل منهما و مذنبا و يتحقق العقاب، فالعقاب يعتبر إيلاما مفروضا على الفاعل." أن التألم يبرز طابعه الأساسي كملتقي فنحن لم نتسببه لكنه يصيبنا و من هنا التنوع المفاجئ للأسباب عدائية ...و الأسى المسبب بموت الأعزاء علينا..."[4]

لا يفوتنا بمناسبة ذكر فقدان الأعزاء بإلقاء نظرة فلسفية تحدثنا عن تجربة ريكور الشخصية للألم الذي عاشه منذ لحظة ولادته و تسلل الألم إلى أعماقه حتى بلغ أوجه عندما فقد أعز أبناءه أوليفيه *Olivier* الذي رمى بنفسه من النافذة، لقد تسبب موت أوليفيه في إحداث صدمة حقيقية في قلب ريكور الأب، و هذا ما دفعه إلى الاهتمام بالتراجيديا لاسيما تراجيديا *انتغوني* التي تصور لنا الألم، الإنتحار الموت فقساوة الألم المترتب عن الموت دفع بريكور إلى التفكير في حقيقة الموت بين الإختيار أو العمل و اللاعمل.

---

[1]-المصدرنفسه، ص 38.

[2]-امصدر نفسه، ص 39.

[3]-يل ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف- بيروت- ط5، 1985،ص 418.

[4]-ريكور: الإنسان الخطاء: المصدر السابق ملحق الشر تحد للفلسفة واللاهوت، ص221.

لقد نشأت علاقة ألم في أعماق ريكور الأب وهذا ما يعبر عنه بالشر الملتقى أن هذه المحنة دفعت بركور إلى تعميق البحث في العذاب والألم، لقد توالت المحن في حياة هذا الفيلسوف الذي فقد والدته ثم قتل والده في جبهة الحرب العالمية الأولى، ثم اعتقاله من طرف الجيش الألماني في جبهة الحرب العالمية الثانية... لم يكن الألم حالة منفصلة عن حياة ريكور بل حياته كلها ألما في تجربته الحياتية التي عاشها بكل تفاصيلها المحزنة أثرت لا شك في رحلته الفكرية و التي طبعت أهم أسئلته الفلسفية و التي تدور أساسا حول حقيقة الشر و الألم الذي سببه للإنسان؟ و كيف يستطيع الإنسان أن يتجاوز مستوى الحزن و المأساة و التراجيديا التي ترسمها له الحياة بعيدا عن حريته. " إن الخطيئة، التألم والموت تعبر جميعها بكيفيات مختلفة عن الواقع الإنساني في وحدته العميقة"[1] إذن يجيب ريكور عن هذه الأسئلة بفكرة مقاومة الحزن وذلك بالفعل بالممارسة، و تجاوز هاجس الألم والموت التي تسيطر على فكر الإنسان، إن الحكمة الفلسفية تدعونا إلى تجاوز أفق المأساة وذلك بتطويع الشر فإذا كان الإنسان لا يستطيع مهما حاول أن يستأصل الشر من وجوده فانه بإمكانه أن يتعايش معه وفقا لظروف ومعطيات يوفرها الإنسان لنفسه وغيره كي يؤكد جوهره وفطرته الخيرة، وذلك بالتخلي عن اللذات و الشهوات التي تقوده نحو الخطيئة وتوجيه حياته وفقا للقيم الأخلاقية والإنسانية الكونية.

[1]-الإنسان الخطاء: الشر تحد للفلسفة واللاهوت. المصدر السابق،ص222.

خاتمة

وبهذا يمكن أن نقول أن أزمة الإنسان المعاصر بكل مظاهرها من عنف وعنصرية وظلم ما هي إلا نتيجة لذلك الغموض الذي يفقد الذات معناها ويقحمها في متاهات اللامعنى. وإن كان السبب المحوري لكل هذا الضياع هو الشر الذي يقف خلف كل ما تعاني منه البشرية، وإن كان الشر قدر محتوم على الإنسان وأنه لا ينفصل عن كينونته، فما على الذات إلا فهم هذا الشر سواء بصورته الماثلة أمامه أو برمزيته الأسطورية التي نستخرجها من التراث الإنساني، وأن نتجاوز جحيم الألم والبؤس رغم لحظات الهشاشة العاطفية التي يمر بها الإنسان مما يؤدي به إلى السقوط والغرق في بحر العدمية.

إذن إن مهمة الذات هي فرض وجودها وذلك بالعمل والحكمة من أجل التغلب على تراجيديا الألم التي يوقعها فيها الشر.

الفصل الثاني

الأخلاق بين الغائية والواجبية

مقدمة

المبحث الأول: الأخلاق الغائية.

المبحث الثاني: الأخلاق الواجبية.

المبحث الثالث: الحكمة العملية من الفعل أخلاقي.

خاتمة.

مقدمة:

انطلق ريكور في ما يسميه بالفلسفة الأخلاقية الصغيرة أو علم الأخلاق الصغيرة La petite éthique بالتميز بين مصطلحي الأخلاق Ethique و الواجبية Morales الأولى يونانية و الثانية لاتينية غير أن المفردتين تفهم من زاوية القيم و العادات و التقاليد .

يرى ريكور أن الاخلاق تستعمل في الجانب التطبيقي للحياة بينما الواجبية تستعمل في المفهوم الشامل أو الكوني الذي يشترك فيه جميع البشر أي ما يعرف في إطاره النظري.

طرح الإشكال : ما طبيعة الأخلاق التي يتحدث عنها ريكور؟و كيف يتحدد البعد الاتيكي للفعل الانساني؟

المبحث الاول: في الأخلاق الغائية

1.1.2 - في مبدأ الحياة الجيدة مع ولأجل الآخر:

يميز بول ريكور إذن بين ا لإستهداف الذي يتمثل في الأخلاق الغائية التي أتى بها التراث الأرسطي و بين المعيار الذي يمثل الأخلاق الواجبية التي قدمها لنا التراث الكانطي .

من خلال هذا البناء ا لإستهدافي و المعياري للأخلاق يقترح ريكور بأن تعود الأولوية كلها للأخلاق رغم إمكانية استعانتها بالجانب المعياري أي النظري ، في حين يقدم لنا ريكور صورة تفاعلية بين الإستهداف الأخلاقي و الواجبية ، فضرورة لجوء الأولى إلى الغائية حاجة تستلزمها طبيعة الأخلاق ذاتها ، فالعلاقة بين المعيار الأخلاقي الذي يمثل الأخلاق الكانطية و الاستهداف الأخلاقي الذي يمثل الأخلاق الغائية هي علاقة تواصلية ، يقول ريكور في هذا الشأن " ستقوم بالأحرى علاقة بين التراثين في آن معا علاقة خضوع و تكامل وسيأتي في النهاية لجوء الواجبية إلى الأخلاق ليقوي نهائيا مثل هذه العلاقة" [1]

يقودنا بالحديث عن تمفصل العلاقة بين الاستهداف الأخلاقي و الواجبية إلى الذات التي تصنف بدورها إلى: تقدير الذات الذي يقابله الاستهداف الأخلاقي و احترام الذات ويقابله الواجبية . وبما أن ريكور أعطى منذ البداية الأولوية للأخلاق فإن تقدير الذات يرتب قبل احترام الذات على اعتبار لجوء الأولى إلى الفعل و تحقيق الذات أخلاقيا ، و الثانية تجعل الذات تستقر في دائرة التصور النظري ، لكن إذا لجأ الاستهداف الأخلاقي إلى المعيار فإنه سيتخذ شكل احترام الذات.

ومهما يكن من اعتبارات لأولوية تقدير الذات عن احترام الذات فإن كلاهما إذن يتم التميز بين الأخلاق و الواجبية هو أن الأولى فعل و ممارسة تعبر عن نفسها بالعمل بينما الثانية تتشكل في جملة المعايير المتعالية و التي تحمل صفة الإلزام و الإكراه حيث تفرض نفسها على الفاعل . وهنا نستخلص التعارض الموجود بين ما هو كائن و ما يجب أن يكون.

إن الأخلاق بهذه الصورة تحقق لنا ما يعرف باستهداف الحياة الجيدة الخيرة وهذا مطلب كل إنسان و استهداف الحياة الجيدة يحدث التفاعل الايجابي بين الذات و الآخر و العيش في إطار مؤسسات عادلة . وأن الدلالة الأخلاقية للذات التي تقوم على التقدير من خلال العمل تبقى ناقصة إن لم يتدخل في تكوينها الحوار مع الآخر.

[1]- بول ريكور: الذات عينها كآخر،المصدر السابق،ص 344.

هذه الثلاثية أي تقدير الذات و الحوار مع الآخر داخل مؤسسات عادلة مبنية على تفكيرية الذات التي تلجأ إلى البنية الحوارية مع الآخر و من جهة تحقيق الحياة الجيدة أو السعادة بالتعبير الأخلاقي الأرسطي و أن هذه الغاية مرتبطة بالممارسة مهما كانت بساطتها يقول أرسطو: " في جميع الأشياء التي لها غايات ما وراء الأعمال تكون النتائج النهائية هي بالطبع أهم من الأعمال التي تأتي بها " [1] فلتحقيق الحياة الجيدة على الذات أن نتجه إلى مختلف الأعمال و الممارسات الحيائية الخاصة بالذات و الممارسات الجماعية كالسياسة ، و قد تبين لنا تحليل غادامير للأخلاق الأرسطية دور الممارسة " أساس المعرفة الخلقية لدى الإنسان هو الكفاح Orexis و تفور إلى سلوك ثابت (hexis) فكلمة الأخلاق Ethics ذاتها تدل على أن أرسطو يقيم الفضيلة على الممارسة و السجية Ethos "[2]

إن الحياة الخيرة الجيدة تحمل في مضمونها الغايات و الوسائل فهي تمتلك الغاية في حد ذاتها لكنها لا تعرف الاكتفاء بل دائمة الإنفتاح و من ثمة فإن الممارسات الأخلاقية في الحياة ى تنتهي و لا تتوقف.

ومن الناحية الاثيولوجية فإن العلاقة بين استهدافنا للحياة الخيرة الجيدة و الفرص المتاحة أمامنا في الحياة أي الخيارات التي تعرف لدى الوجودين مشروع الحياة " و التي تتوقف عليها قراراتنا و مصيرنا علاقة ذهاب و إياب .

إذن الموقف الوجودي للإنسان يدفعه إلى رسم الغايات و استدراج مجموعة الوسائل لبلوغهما أي بلوغ ا لإستهداف الأخلاقي و الممارسة شرط ضروري و أكيد و في هذه المسيرة الأخلاقية و لحد الآن فإن الذات تتخذ الصورة الفردانية و تستخدم الجهد و الطاقة المتاحة لها لتلكَوَن الهوية الذاتية ، لكن هذا الأمر يظل دائما ناقصا و لن يكتمل بناؤه إلا باللجوء إلى الآخر و لأجله . لكي تتحقق جزء من المعادلة الثلاثية الحدود .

2.2.1 - مبدأ الصداقة والرعاية:

الذات تتضمن الأنا و هذا أمر واضح و الذات الفاعلة تستحق التقدير و لكي تتفاعل الذات فإنها تحتاج إلى توسطية الآخر و هذا ما يستدعي وجود فضيلة أخلاقية أخرى هي الصداقة والتي أعتبرها أرسطو ليست فقط ضرورية ولكنها فوق ذلك جميلة وشريفة.[1]

فالصداقة كفضيلة أخلاقية تستهدف العدالة والسياسة بل هي فضيلة إنسانية فأرسطو يؤكد على أن سعادة الإنسان تتوقف على وجود الأصدقاء. وعليه فان الغيرية التي تمثل الآخر تتمركز في هذا الجانب أي الصداقة.

فالصداقة بجميع أنواعها تقوم على رابطة التبادل بين الذات والآخر الذي يدفع حتى إلى الاندماج معه وتأسس العلاقة الحميمية بينهما.

فالصداقة إذن صفة أخلاقية ترمي إلى الرغبة في العيش معا، غير انه علينا أن نحتفظ بالحديث عن التبادل في إطار الصداقة المبنية على المنفعة فالعلاقة هنا بين الذات والآخر علاقة كسب، كما أن الحديث عن مبدأ الصداقة يقودنا حتما إلى الحديث عن العدالة وفقا لما يشاع قديما ذكره: "الصداقة ـ المساواة "[2] فالفرق بين العدالة والصداقة أن الأولى قائمة في المؤسسات ولها تأطير سياسي غير أن الثانية فهي قائمة بين الأشخاص الذين يتمتعون بالخير والفضيلة.

يقول أرسطو في الصداقة الكاملة أي الخيرة:" هي صداقة الناس الذين هم فضلاء والذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أخيار و أزيد أنهم أخيار بأنفسهم ... إن كلا الصديقين خير خير على الإطلاق في ذاته..." [2]

إن مجمل فلسفة أرسطو الأخلاقية حول الصداقة تؤكد النظرة الايجابية لفلسفة العلاقة بين الذات و الآخر ، لان الصداقة نشاط تدور في فلك تحقيق الحياة الجيدة و تقوم على الوعي و الصداقة الجيدة قائمة على العلاقة بين الذات و الآخر و هذه العلاقة تنطلق من تقدير كل طرف لذاته تقديرا جيدا و تلك سمة أخلاقية تؤدي إلى فكرة العيش معا أي انفتاح الذات على الذوات الأخرى في إطار أخلاقي محض.

يرى ريكور أن الذات مطالبة بالمسؤولية من قبل الآخر و أن الذي يتحكم في العلاقة بين الذات و الآخر في الطيبة النابعة من الذات و لا يتم فهمهما إلا عن طريق العمل الأخلاقي أي القائم على الأخلاق التطبيقية لا الأخلاق الواجبية أو النظرية .

---

1 - هانز جورج غادديمير: الحقيقة و المنهج و الخطوط الاساسيةلتناولية فلسفية،ترجمة:د.حسن ناظم و علي حاكم صالح.راجعه على الألمانية د.جورج كتوره دار أويا الطبعة الأولى2007. ص: 424.

2 - ارسطوطاليس:الاخلاق الى نيقوماخوس المصدر السابق ج 2 ص 231

حيث ينقلنا ريكور إلى أحد أهم فلاسفة الأخلاق المعاصرين و هو ايمانويل ليفيناس الذي يرى أن العلاقة التي تتأسس بين الذات و الآخر هي علاقة أكثر مسؤولية في إطار الوجود و هي تقوم على التلاقي بين وجه ووجه ، و من ثمة : الشعور بالمسؤولية اتجاه هذا الوجه الآخر، إننا ندرك من خلال رؤية الوجه الآخر معنى الوجود الحقيقي و المعنى الروحي للذات الذي لا يمكن أن يتبدل بتقاسيم مزيفة بل يذهب ليفيناس إلى ابعد من هذا " إنني في الوجه أدرك الحضور الحقيقي لله ." [1]

إن الوجه عند ليفيناس هو تعبير عن ذات متميز بعمقها إذن فالغاية من قيام هذه العلاقة الأخلاقية بين الذات و الآخر حسبه في فكرة التعالي الديني ، فبفضل هذا الانفتاح على الوجه الآخر نتخطى الذات أبعد حدود الوجود أي أنها تدرك معنى اللا متناهي . و ليفناس:" يكرر أمامنا أن الأخلاق النظرية أمر أول و أن عري الوجه يدعوالكوجيتو الأخلاقي و لكنه يكشف في حركة واحدة اللانهائي المنقوش امامي." [2]و يتفق ريكور هنا مع ليفيناس حول فكرة أخلاقيات التأسيس للعلاقة بين الذات و الآخر و التي تتولد بالدرجة الأولى عن الإحساس بالمسؤولية أي مسؤولية الذات اتجاه الآخر و الحضور الدائم لهذه العلاقة الانفتاحية التي تمتد إلى الأبعاد المتعالية بالمعنى الديني ... و لو أن الاختلاف في مصدر قيام الأخلاق عند ليفيناس من حيث بعدها الديني تتبع من مصدر توارثي المستمد من الثقافة اليهودية .

ثم إن النقاش المعاصر اليوم أصبح يطرح مسألة الغير كموضوع أساسي فالغير يشكل بعدا آخر مقابل الذات التي تتجلى في الجسد فهو يتحدد في عدة أبعاد غيرية المتكلم الذي يقصد في "غيرية الفاعل الذي أناقشه و أتعاون معه و غيرية أصناف التاريخ التي يتشابك معها تاريخي الخاص وغيرية المسؤوليات المتقاطعة"[3]

كل هذه الأشكال و غيرها تؤكد أن الذات لا تكتمل في صورتها الوجودية إلا بوجود الآخر الذي يشارك في إحداث الفعل، الأخلاق و التاريخ .فالفينومونولوجية كمنهج تؤكد ضرورة النظر إلى العلاقة بين الذات و الآخر كموضوع يجب اقتحامه بوعي و إدراك ، فاليفيناس يذهب إلى أن الذات و الآخر يحددهما المعيار الأخلاقي و هذا ما برهن عليه ريكور أيضا .

---

[1]-أحمد عبد الحليم عطية:الفكر الأخلاقي الجديد و دراسات أخرى دار الثقافة العربية القاهرة 2006 ص201

2- جاكلين روس:الفكر الأخلاقي المعاصر ترجمة و تقديم:د عادل العوا: عويدات للنشر و الطباعة بيروت لبنان الطبعة الاولى 2001 ص66

[3]-ريكور :بعد طول تأمل:المصدر السابق، ص140

- يقحم ريكور في صميم العلاقة بين الذات و الآخر فكرة الرعاية و هي مصطلح إنجيلي و يعني أن تعامل الآخر مثلما تعامل نفسك , و لعل أن أكثر شيء يمكن أن نحكم عليه في تحقيق الرابطة بين طرفين هو النظر في حالة الألم ، تلك الحالة التي تصيب الآخر من جميع النواحي الجسدية و العقلية و كذلك الجانب العملي أو الممارسة ، بمعنى العجز الذي يؤدي به إلى عدم القدرة على أداء العمل ، و عليه فإن الذات تتحمل مع الآخر آلامه و نتعاطف معه فتقدم له صورة من صور الخير التي تجعل الآخر يتفاعل مع الرعاية و المسؤولية التي تلقاهما عن الذات .

إذن : إن العلاقة بين الذات و الآخر يجب أن تقوم على المساواة و هذا ما يعرف بالصداقة غير أنه يجب فهم المساواة ببعدها الإنساني لا السياسي إن تقاسم الذات آلام الآخر و انغماسها في التفكير فيه و التأثير بكل ما يصدر منه فهذا يعني بكل تأكيد المشاركة الإنسانية الحقيقية التي تدور في حلقة وجود الذات و الآخر ، و التعبير عن الصداقة الحقيقية أو الفاضلة كما يرى أرسطو تختلف تماما عن تلك التي هي متواجدة في الصداقة النافعة أو صداقة اللذة ، فالإحساس باللذة لا يستلزم تأثر الذات بالآخر بينما تراجيديا الألم هو الذي يوضح مدى التقارب بين الطرفين .

غير أن الحياة الاجتماعية توفر للذات شروط التفاعل و المشاركة في كل أنواع الحالات التي يعيشها الإنسان من ألم و فرح ، تعاون و تعاطف ...الخ فتخلق الصداقة كوسط تواصلي بين الذات و الآخر ، مما يستهدف تقدير الذات و هذا ما يفهم على " أنه لحظة تفكرية من لحظات الرغبة في العيش الخير و الجيد." [1] .

فالقيمة الأخلاقية الكبرى تتجلى عندما تتوصل الرعاية إلى مستوى الفهم و الوعي الذي ينطلق أساسا من الخطاب اللغوي متوجها من الذات إلى الآخر فتكوّن تلك المساواة بين " تقدير الآخر كالذات عينها و تقدير الذات عينها كآخر." [2]

[1]- بول ريكور : الذات عينها كآخر .المصدر السابقن ص: 380.
[2]- المصدر نفسه،ص : 382.

3.1.2 – النواة الأخلاقية للمؤسسة العادلة :

لا يخلو الحديث عن استهداف الحياة الجيدة الخيرة ، إلا بذكر العدالة فهي صفة تتدخل في مفهوم العلاقة بين الذات و الآخر ، و إذا كانت العدالة لا تكون إلا ضمن مؤسسات فإن المساواة تحمل الدلالة الأخلاقية على اعتبار استحقاق كل ذات لحقوقها ، وحسب ريكور فإن مصطلح الأخلاق قد ارتبط بتواجد البنية المؤسساتية " التي تتميز بالأخلاقيات (العادات والتقاليد..) و ليس القواعد الإكراهية ..." [1] غير أن مفهوم المؤسسات العادلة يؤدي بنا إلى الحديث عن السلطة كطرف أساسي مشارك في المؤسسات الاجتماعية و السياسية و العلاقة بين ممثلي السلطة و الشعوب و هي علاقة عنف في بعض المستويات ، غير أن حنا أرندت تقوم باختزال العنف في المستوى العملي أي الشغل و الحرف ، وتؤكد أرندت : " السلطة لا تعرف الحدود و لا تمثل أبدا الوضع الذي يؤدي إلى الطاعة و الخضوع للواقع , و لا يتصادف أبدا معها و هذا يعني أن السلطة تأخذ مكانتها في الواقع و حتى أبعد من ذلك ." [2] إذن السلطة تتدخل كبعد ثالث و كواقع لابد من الإعتراف بوجوده في العلاقة بين الذات و الآخر ، و هي تمثل القوة السياسية التي تحافظ على مصير هذه العلاقة في إطار قانوني حتمي في ظل العدالة.

و إذا كانت العدالة مطلبا مهما في الحياة الجيدة ، داخل المؤسسات فإنه لا يمكن للأخلاق أن تحقق جميع أهدافها إلا بتواجد هذا البعد الذي يتدخل بدوره في تحقيق الذات كذات فاعلة واعية و مسؤولة.

ولهذا يتساءل ريكور عن حقيقة و كيفية تطبيق العدالة بين المعيار الأخلاقي و الواجبي الإلزامي . وهذا ما يستدعي الحديث عن أحد أكبر المنظرين لنظرية العدالة في العصر المعاصر هو جون راولز.

حيث يرى بول ريكور أن راولز في نظرية العدالة قدم" تعميم و دفع النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي إلى أعلى درجة من التجريد" [3].

---

[1]- ص : 383

[2]- Hanna arandet M le tatalitarisme et le mande contemporain-sous la direction de M daniell dagrenaus. Les press de l'université laval.p.353.

[3]- بول ريكور العادل . تعريب محمد البحري. الطيب بن رجب و آخرون تنسيق:فتحي التريكي: المجمع التونسي للعلوم و الآداب و الفنون بيت الحكمة قرطاج 2003ج الأول ، ص: 120

فراولز يربط العدالة بالفضيلة " إن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية كما أن الحقيقة هي الفضيلة للأنساق الفكرية " [1] و أن مفهوم العدل يرتبط بالحس في العدالة و كذلك الحس بالظلم حيث : " نجد جميع الناس على وفاق في أن يسمو عدد ذلك الكيف الأخلاقي الذي يحمل الناس على إتيان أشياء عادلة و الذي هو العلة في فعلها و كذلك الأمر في الظلم أنه هو الكيف المضاد الذي هو علة في إتيان الظلم و في إرادة إتيانه." [2] فالعدل إذن قيمة أخلاقية يؤمن بها الناس من الناحية الأخلاقية التطبيقية و الإرادية ، أي إرادة تأسيس مجتمع يتمتع بالعدالة على جميع أصعدة الحياة .

يرى ريكور إذن أن العدالة في المفهوم الأرسطي تخرج عن الطابع الأخلاقي فهي لا تنفصل عن السياسة و الفضيلة " كل فضيلة توجد في طي العدل ." [3]غير أن فكرة التوزيع التي تحدث عنها أرسطو يجد لها ريكور معنى جوهريا في العدل الذي يقوم أساسا على المتوسط المؤسساتي أي التوسط بين طرفين مهمين هما الفرد و المجتمع ، و هذا ما يدعى بالعدالة التوزيعية التي تخلف تكافؤا في الفرص و الحظوظ لكل أفراد المجتمع و هي التي تنطلق من منطلق أساسي هو المساواة و هي التي سيطلق عليها ريكور اسم : " النواة الأخلاقية المشتركة للعدالة التوزيعية و العدالة التصحيحية التعويضية " [4] و يحدد لنا أرسطو معنى المساواة بـ : " ما دام أن طبع الظلم هو عدم المساواة و ما دام الظالم هو غير المساوي فينتج منه جليا أنه يجب أن يكون هناك وسط لغير المساوي و هذا الوسط إنما هو المساواة ، لأنه في كل فعل مهما كان حيث يمكن أن يكون فيه الأكثر أو الأقل فالمساواة محل أيضا، و حينئذ إذا كان الظالم هو غير المساوي فالعادل هو المساوي." [5]

إذن : إن المساواة تتطلب وجود حدين متماثلين في الحقوق و الواجبات في الفرص المتاحة لكليهما، و أن العدل التوزيعي يعني المساواة بين طرفين أي بين شخص و استحقاق .

إن المساواة بهذا المعنى في الصفة الأخلاقية التي تحافظ على العلاقات الاجتماعية داخل المؤسسات العادلة و أن الرعاية التي يتولاها القانون في تحقيق هذه الغاية هي رعاية أخلاقية سامية تحترم الإنسانية جمعاء.

إنه و من خلال هذه الدراسة الأولى للأخلاق الاستهدافية التي تبنى على السعي من أجل تحقيق الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر و لأجله في مؤسسات عادلة ، يقدم لنا بول ريكور فلسفة

---

[1]- ريكور المصدر نفسه ج الأول ص، 120

[2]- ارسطو : الأخلاق إلى نيقوماخوس المصدر السابق ج الثاني ص ص 55، 56 .

[3]- المصدر نفسه ص، 60

[4]- ريكور : الذات عينها كآخر ،المصدر السابق، ص399

[5]- أرسطو : الأخلاق إلى نيقاماخوس،المصدر السابق، الجزء الثاني ص، 68.

متنوعة حول الأخلاق في بعدها التطبيقي الذي يكون في مستطاع كل إنسان أن يعيش داخل هذه الأبعاد الثلاث و يوفر لنفسه هدف السعادة الذي يطلع عليه منذ لحظة وجوده و إن كانت هذه الدراسة مقدمة إلينا من خلال التصور الأرسطو طاليسي خاصة فإن هناك دراسة أخرى أخلاقية يقدمها لنا ريكور لكن في إطار نظري معياري يترأس فكرته الفيلسوف الألماني كانط .

ففي رحلة البحث عن الذات وفي صميم اكتشاف الحقيقة و البعد الآخر يتولد السؤال عن: **ماهي الحدود الواجبية و الإلزامية الأخلاقية التي تتداخل بين الذات و الآخر؟**

المبحث الثاني: في الأخلاق الواجبية و المعيارية:

1.2.2 - الكونية الأخلاقية :

إن تقديم ريكور للأخلاق على الواجبية من خلال الدراسة السابقة لا يعني أنه فصل فصلا نهائيا في فلسفة الأخلاق ، لقد أراد أن يوضح من خلال تلك الدراسة الغاية البشرية من الأخلاق و التي ترمي إلى تحقيق السعادة الذاتية و الغيرية في إطار تنظيمي بعيدا عن كل التجاوزات التي ترجع الإنسان الى زمن البدائية و الضعف الفكري إن فيلسوفنا لم يغفل أهم جانب في دراسته الأخلاقية المعمقة ، فهو يرحل بنا الآن إلى عالم الواجبية أو المعيارية .

الفلسفة الأخلاقية الصورية : و يبين لنا مدى عظمة و رفعة هذه الفلسفة التي تقوم أساسا على الحكم الواجبي أو الإلزامي .

يحاول ريكور أن يوضح المقاربة الفلسفية بين تراثين لهما شأن عظيم في الفكر الأخلاقي أولاهما التراث الأرسطي و الثاني التراث الكانطي هذه المقاربة تحاول أن تحدد خطوط التلاقي بين الأثر الأرسطي و الكانطي في مسألة الكونية ، حيث تتجلى لمسة أرسطو في الكونية " حين وضع معيارا مشتركا لكل الفضائل و هو الحد الأوسط أو التوسط فإن عمله هذا يأخذ استعاديا معنى التنوع بالكلية (الكونية) " [1] فرغم القطيعة التي أعلنها كانط على التراث الأخلاقي الأرسطي إلا أنه علينا أن نؤكد الفضل العظيم الذي قدمته الفلسفة الأخلاقية الغائية للفكر الكوني .

إن الإرادة الخيرة تحتل جوهر الأخلاق الواجبية الكانطية و هي إرادة كونية شاملة تنبع من صميم الذات البشرية المفطورة على الخير ، و يحدد كانط معنى الإرادة الخيرة في العقل المطلق أي أنها ترتبط أساسا بالقانون المطلق " فالإرادة الخيرة تتطابق مع الفعل الذي يقره العقل باعتباره موضوعا لا يقبل الخضوع لمبدأ الذاتية و ما يفرزه من ترجمات للأنانية . [2]

ومما لا شك فيه أن ثمة تنافر صريح بين التجربة التي تخضع لها الإرادة من جهة و الواجب و الإلزام من جهة أخرى، فالأولى تعبر عن الخضوع الطبيعي أي أنها تتصرف وفقا للميل العاطفي الذي لايمكن أن تتحكم فيه قاعدة أخلاقية معينة بينما تتصرف الإرادة بتوجيه من الإلزام و الواجب الأخلاقي فهي تعبر عن صميم القيمة الأخلاقية التي تخضع لمبدأ الأمر

---

[1]- ريكور : الذات عينها كآخر،المصدر السابق، ص، 399.

[2]- كمال البكاري : ميتافيزيقا الارادة أحياء المعنى في الذات و السلطان دار الفكر العربي بيروت الطبعة الاولى 2000 ص 19

المطلق الثابت الكلي و هذا يعني قاعدة التعميم الكلي و الكوني يقول كانط " يجب علي دائما أن أسلك على هذا النحو بحيث يمكنني أيضا أن أجعل قاعدتي الذاتية قانونا كليا." [1]

هنا يكون كانط قد رفع مستوى مسلمة كونية الأخلاق الى الصورية و بذلك يعلن القطيعة عن تلك الأخلاق التي عرفت عند أرسطو في إطار الممارسة و الفعل و الغائية فالأخلاق الواجبية تتعارض مع الأخلاق الاستهدافية أو الغائية.

إن الأخلاق الكانطية تقوم اساسا على فكرة الإلزام التي يجب أن تخضع لها كل ذات و تطييع الأوامر الإكراهية لا عن ميل عاطفي بل استجابة لصوت الإرادة الكامن في باطن الذات الإنسانية ، و هذه الطاعة ما هي إلا واجب تجاه القانون الأخلاقي الكوني الشامل .

و عليه فإن معيار الخير لا يخضع لأي قيد بل هو معيار يعرف كامل الحرية و التعميم " فالإرادة الحرة و الإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية ليسا بالتالي إلا شيئا واحد بعينه" [2] كما وضح لنا كتاب نقد العقل الخالص " تصورين أساسين للحرية أحدهما كوني كوسمولوجي بحيث يتعالى العقل في تصوراته عن الحرية و القدرة و الإرادة باستقلاله التام عن الطبيعة .و الآخر عملي سيكولوجي ينبني على التجربة التي يحددها العقل وفق للإرادة التي تتجلى في السلوك . و ما نخلص إليه هو أن فلسفة كانط الأخلاقية بقدر تقديسها للعقل و الحرية و مطلقيه الواجب المستقل تماما عن مقولتي الزمان و المكان .إلا أنها تقر التعارض بين الاستقلال الذاتي و التبعية للغير" و بالتالي فإن مبدأ الاستقلال الذاتي يستطيع أن يهرب من الخيار بين مناجاة (الذات) و الحوار مع (الآخر) "[3]

يستنبط ريكور فكرة الاستقلال الذاتي لدى كانط من خلال إقراره بتحكمية العقل على الأخلاق أو على التشريع الأخلاقي للذات التي يعي الأحكام من مصدر إرادة باطني مطلق و ثابت ، إن وعي الذات للفعل الأخلاقي هو الجواب الكافي عن سؤال ريكور الجوهري من ؟ و ذلك في إطار البعد الواجبي للأخلاق .

إن الإستقلال الذاتي يقوم أساسا على احترام الذات و هذا ما يقابل تقدير الذات الذي صادفناه من قبل في الأخلاق الإستهدافية ، غير أن احترام الذات يستوجب من الناحية الواقعية استدعاء للآخر لا استئصاله كما ورد في الأخلاق الكانطية و هذا ما يبرر حذر كانط من الوقوع في الميل و العاطفة مما جعله يجرد الذات من كل الأبعاد المحيطة بها و هي صيغة

---

[1]- ايمانويل كانط : أسس ميتافيزيقا الاخلاق ، ترجمة محمد فتحي الشنيطي – دار النهضة العربية- بيروت لبنان- الطبعة الثانية نوفمبر 1969 ،70.

[2]- كانط : المصدر نفسه ،ص 160.

[3]- ريكور : الذات عينها كآخر ،المصدر السابق، ص 410.

أخلاقية إلى حب الذات و هي صيغة انحرافية لا أخلاقية تبعد الذات عن كل الأدبيات و الأسس العقلانية التي تقوم عليها الأخلاق .و بهذا المعنى السلبي للذات التي تحال مباشرة إلى جذر الانحراف و هو الشر هذا الأخير الذي يفتح المجال واسعا للذات لأن تعبر عن ميولها و توظف كل رغباتها بعيدا عن العقل و بهذا تفقد الذات القدرة على ا لإختيار و تمارس تجربتها الخاصة و الشخصية بمعزل عن القانون الأخلاقي العام أي الكوني " ... يبقى النزوع إلى الشر يؤثر في استعمال الحرية في المقدرة على التصرف بحسب الواجب و باختصار في المقدرة على أن يكون المرء فعالا مستقلا ذاتيا ." [1]

يرى كانط أن خضوع الإرادة للطبيعة يوقع الذات في شباك ا لإنحراف الأخلاقي ففي هذه الحالة تنغمس الذات في صميم الشر ، يقول كانط : " ستقع في التناقض مع ذاتها . و من ثمة لن تستمر كطبيعة و هذه القاعدة، لا يمكن إذن على أي نحو أن نستغل مكان قانون كلي للطبيعة و هي بالتالي تتعارض مع المبدأ الأسمى لكل واجب." [2]

يعتبر ريكور أن أصل الشر لغز من ألغاز الوجود و أن التسليم لمرفق كانط حول جذرية الشر في الإنسان يفسر ذلك التناقض في تحديد مصدر الحرية و ا لإختيار على اعتبار أن منبع الفعل الأخلاقي هي ذات واحدة و موحدة في قراراتها و أفعالها و مسؤولياتها وهي الذات التي تجيب دائما عن السؤال من ؟ الذي يتكر رباستمرار في فلسفة ريكور التي تحاول بكل موضوعية أن تغوص في أغوار هذه الذات الغامضة و المحيرة .

[1]- ريكور : الذات عينها كآخر ،المصدر السابق، ص 419.
[2]- كانط : أسس ميتافيزيقا الأخلاق،المصدر السابق ص ص 111 ، 112 .

2.2.2- مبدأ الإحترام و الرعاية و المعيار:

أما الرعاية في المنظور الواجبي الكانطي فإنها تختلف من حيث الدلالة الأنطولوجية عن تلك التي حددتها الفلسفات السابقة رغم أن منبع ا لأفهوم واحد و هو الإنجيل و ما ورد في التوراة أيضا ،كذلك كما حددته المأثورات التراثية في الفكر الإنساني ، غير أن الرعاية في هذا المقام تتخذ شكل المعيارية في الأخلاق الواجبية و تستمد مبدأ الإلزام فيها من القاعدة الذهبية ، و يرى ريكور أن ثمة توافق بين أرسطو و كانط في مسألة القاعدة الأخلاقية للرعاية ، لكن إن كانت هذه الأخيرة تخلق فضاءا واسعا للصداقة عند أرسطو من خلال المساواة و المشاركة في الحياة من أجل تحقيق غاية العيش الجيد فإنها تتخذ بعدا سلبيا عند كانط لأن مبدأ التكافؤ بين الفاعل و المتلقي مفقود هنا ، و هذا أمر خطير يؤدي إلى إنحراف الذات و الإرادة " إن المرور من الرعاية إلى المعيار الواجبي مرتبط ارتباطا كليا بعدم التماثل (...) من التأثير السيئ و انتهاءا بجريمة القتل ." [1]

إن عدم القدرة على المشاركة و اختلال توازن المماثلة في العمل يؤدي إلى العنف و يحدد ريكور معنى العنف في " تلك السلطة التي تمارسها إرادة على إرادة ." [2] السلطة متواجدة في جميع أصعدة ممارسة الحياة البشرية و هذا العنف ينطلق من منبع أصلي هو الشر الذي يتملك الذات فيفقدها احترامها و تقديرها لذاتها ، و في هذا السياق توضح لنا حنا أرندت دور العنف في إحداث التغير الإجتماعي و التاريخي و ذلك في كتابها المشهور" **في العنف**" حيث تقول:"لا يمكن لأي شخص أعمل فكره في شؤون التاريخ و السياسة أن يبقى غافلا عن الدور العظيم الذي لعبه العنف دائما في شؤون البشر." [3]، فمنطقي ان يفقد العنف لأي علاقة حميمية أو أي رغبة في العيش معا في ظل المساواة و العدالة إن الشواهد كثيرة حول العنف في الواقع و العنف بجميع أشكاله خاصة الجسدي الذي يترك أثاره واضحة ماديا و معنويا .

[1]- ريكور : الذات عينها كآخر ،المصدر السابق، ص 424

[2]- المصدر نفسه، ص 424.

3-حنا أرندت:في العنف،ترجمة إبراهيم العريس،دار الساقي بيروت(دط)،(دت)،ص10

3.2.2- مبدأ العدالة بين كانط و راولز:

رأينا سابقا ضمن الدراسة التي قدمها ريكور عن أرسطو في أن العدالة تحمل معنى الفضيلة وأن الأخلاق الاستهدافية تشترط مبدأ العدل كأساس لإتمام مشروع الإنسان الوجودي والذي يحقق له السعادة وهي الحياة الحرة الجميلة مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة وأن العدالة في التراث الأرسطي لا تخرج عن معنى الفضيلة وأن مبدأ العدل لا يتحقق إلا داخل مؤسسات تعترف بالمساواة ومبدأ التوزيع العادل بين الناس.

لكن نتساءل في هذه الدراسة الجديدة للعدل عن الموقف الكانطي من مبدأ العدل والمساواة في ظل ما يعرف لديه بالأخلاق المعيارية والواجبية؟

إن وجهة النظر المعيارية تتحدث عن الحس بالعدالة الذي يقود إلى إدراج فكرة الفردانية من جديد على اعتبار انطلاق هذه الدلالة من مبدأ الحس الذاتي أما عن مبدأ المساواة في" القوة الأخلاقية للعدالة" 4 على الرغم من وجود حالتين للمساواة وهما: المساواة البسيطة التي يتم فيها توزيع الحصص حسب النسب الممنوحة للأفراد أي وفقا لمبدأ تفاوتي.

وعلى العموم فإن مبدأ العدل عند كانط لا يخرج عن دائرة الواجبية والأدابياتية فهو بالصيغة الفلسفية شكلاني أيضا. أو صوري على الأساس المعياري بعيدة كل البعد عن التطبيق المؤسساتي وفقا لما يطمح إليه الإنسان كهدف أسمى وهو العيش في ظل كنف مؤسسات عادلة تحفظ له النظام والحق.

غير انه لا يمكن فهم فكرة العدالة عند كانط إلا بفضل اللجوء إلى ما يعرف بالتعاقد وان كانت هذه الفكرة سابقة للفلسفة الكانطية حيث أن العقد لا يتم إلا إذا توفر شرط وجود الآخر ومن ثمة وجود مؤسسة تحافظ على الحريات والحقوق في ظل ما نص عليه القانون" عادل كل فعل يمكّن أو تمكّن قاعدته للحكم الحر لكل شخص بان يتعايش مع حرية كل أخر وفقا قانون كوني" [1] غير أن تاريخ الجمهوريات والشعوب يبين لنا معاناة الإنسانية من فكرة التعاقد فهو مجرد مبدأ للفكر المعياري تعيشه الذات المتنقلة في صوريتها.

لقد تدخل جون راولز من خلال مؤلفه "نظرية العدالة" في توضيح هذا الإشكال، إن راولز يرفض الإنصاف الذي يحمل معنى العدالة كحالة من حالات التعاقد الاجتماعي، "فكرة وجود عقد أصلي بين الأشخاص و أحرار وعقلانين همهم أن يدافعوا عن

---

[1]-ريكور:العادل ،المصدر السابق،ج 2ص 460.

مصالحهم الفردية، التعاقدية والفردانية هكذا تسيران يدا بيد" [1] إن ما يرفضه راولز كما هو الشأن عند كانط هو إقحام مبدأ المنفعة في تأسيس التعاقد ومنه تحقيق الإنصاف،" حتى إن النفعانية أصبحت تعد مضلة للتوجه البيولوجي باعتبار أنها تعرف العدالة من جهة قدرتها على جلب أكبر خير ممكن لأكبر عدد من الناس"[2].

كما نعلم لقد ارتبطت فكرة الخير بمبدأ المنفعة فقد انتشر هذا الطرح خلال القرنين الماضيين وسادت هذه الفكرة في العالم الأنجلوساكسوني خاصة عند جون ستيوارت مل. وهنا تخلق هوة واسعة المسافة بين الأخلاق النفعية والأخلاق الواجبية حول العدل فكل من كانط و راولز وحتى هابرماس يرفضون كل المقاييس التي تنزل مستوى التعاقد القائم على الإنصاف العقلاني إلى دائرة النفعية والذاتية والطبيعة الفطرية.

ونحن نتساءل عنا عن أي مبدأ من المبادئ يعتمد راولز لتحقيق العدالة؟. صحيح أن راولز اعتمد بصورة مبدئية على نظرية العقد الاجتماعي لكن لم يبقها على حالتها الكلاسيكية بل دعمها بالعقلانية الكانطية أو الأخلاق الواجبية، يرى راولز أن الناس يعيشون تحت "حجاب الجهل"[3].

ويقصد بحجاب الجهل تلك المعرفة السطحية للقوانين والمكتسبات والمصالح التي يتمتع بها الأفراد في ظل مؤسسات عادلة. ويشترط راولز كمبدأ أساسي لقيام العدالة والمساواة بين جميع أطراف المجتمع والشركاء الاجتماعيين .

إن راولز لا يرفض فكرة العدالة بالتوزيع والتي سبق وان تطرقنا إليها من خلال عرضنا للتراث الأرسطي فالتوزيع يجب أن يحافظ على دلالته العقلانية والاجتماعية وحتى الغائية من اجل تحقيق العدل بين الناس فتوزيع الثروات، والمكاسب، والحقوق والواجبات...

لكن ألا يمكن أن نقع أثناء عملية التوزيع في المفارقة الأخلاقية بين المساواة والتفاوت؟ وتلك المشكلة تفطن لها الفلاسفة الأخلاقيون، إن اختلاف المهارات والقدرات الفكرية والجسدية وحتى الانفعالية والممارسات بين الأفراد داخل المنظومة الاجتماعية يجعل هذا الطرح ضروري ولقد ذهب أرسطو سابقا إلى إعادة النظر في مفهوم المساواة حيث ربطه بمعنى التفاوت من حيث القدرة على الأداء والفاعلية والاستحقاق.

---

[1]-ريكور: الذات عينها كآخر،المصدر السابق، ص 441.
3-ريكور: العادل، المصدر السابق ج 1، ص 122.
[3]- ريكور: الذات عينها كآخر،المصدر السابق،ص 444.

ولقد تولد عن هذا الأمر إدراج مبدأين للعدالة حسب راولز وهما: مبدأ الإنصاف الذي يؤمن بالحريات المتساوية للمواطنة ويقصد بذلك النزعة القانونية وبحيادية الدولة وسيادة الفرد وحقوقه داخل الحياة الاجتماعية"[1]

وأما المبدأ الثاني: يوضح قدرة العقل على إدراك التفاوت ومحاولته الجادة في إيجاد طرق متساوية قدر الإمكان وهذا ما يعرف أيضا بمبدأ الاختلاف الذي "هو طريقة الوضع الأكثر مساواة والذي يتماشى مع قاعدة الإجماع"[2] .

إن النظرية الأخلاقية التي تطرح قضية المبدأ تبين لنا مدى معيارية الحكم الأخلاقي عند كانط وصوريته المتعالية، ومدى تجريدية نظرية العدالة عند راولز رغم محاولة إدراجها في المفهوم الإجرائي رغم أن راولز ينطلق منذ بداية دراسته لنظرية العدالة من الواقعة التعددية تحديدا التي تميز المجتمع للبحث عن ماهية المبادئ العامة التي يمكن لأعضاء الجماعة سياسية مهما بلغت درجة اختلاف وجهات النظر بينهم أو بين مصالحهم من أن يتفهموا أحوالها بغرض الإصلاح على معيارية معينة لبلوغ مجتمع عادل، لكن ألا يجعلنا هذا الأمريطرح فكرة خيالية النظرة التي تؤمن بفكرة العقد ا لإجتماعي رغم ا لإختلافات المتواجدة داخل المؤسسات ا لإجتماعية؟ او تجريدية المبدأ الإجرائي الذي قدمه راولز كحل لمشكلة العدالة والمساواة أن الخلقية الكانطية التي اعتمد عليها راولز قادته دون أدنى شك إلى الحيادية الإيديولوجية" ونجد تعبيره في افتراض وضعي خيالية لا تاريخية يطلق عليها اسم الوضعية الأصلية - situation imaginaire - يكون كل المشاركين فيها محجوزين عن منافسهم الشخصية وانتماءاتهم الثقافية الإيديولوجية..."[3]

وتحت غطاء الجهل يجد الأفراد أنفسهم يتخلون عن مصالحهم الفردية وحقوقهم داخل المنظومة الاجتماعية ومن ثمة تجريدهم من كل الأهواء والميول والمنافع يرى ريكور في دراسته النقدية لنظرية العدالة أن هناك تمفصل داخلي بين القاعدة البنائية التي ترتكز على الحكمة العقلية المجردة فهي تتحدث بكل طلاقة عن كونية الإنسان واستقلاله الذاتي وغائيته الذاتية وعليه فان قاعدة الحكم الأخلاقي قبلية سابقة عن كل تجربة إنسانية ومنه فان فكرة التعاقد الاجتماعي التي آمن بها الأخلاقيون الشكلانيون خيالية وهمية" وهم قصة متخيلة ومؤسسة طبعا ولكنه يظل وهما متخيلا".[4]

[1]- في الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية، ترجمة: عز الدين الخطابي، منشورات عالم التربية، طبعة الأولى 2004،ص 118.
[2]- ريكور: الذات عينها كآخر المصدر السابق، ص 449
[3]- بول ريكور: الكوني والتاريخي، ترجمة حسن بن حسن.....
[4]- ريكور: ،المصدر نفسه، ص455.

التمفضل إذن يبن الحالة الشكلانية للعدالة والقاعدة الإجرائية لها فإذا كانت إرادة العيش مع الآخرين ولأجلهم في مؤسسات عادلة وهو الهدف الأسمى الذي تسعى إليه البشرية وحللته مختلف الفلسفات فان الاعتماد على مبدأ التوزيع الذي قدمه لنا راولز يعد هو الآخر مبدأ تجريديا على اعتبار انه لم يتمكن من تحديد المنافع المختلفة للأفراد والتي هي معروضة للتوزيع، وكذلك أن صيغة العدالة هنا تفهم من زاوية يوتوبية لا تاريخية واقعية نظرا لبعدها عن كل تفسير إيديولوجي صريح، أو نظام سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي.

المبحث الثالث: الحكمة العملية والفعل الأخلاقي

إن الحكمة العملية تتطلب التسليم بطبيعة الأخلاق الإستهدافية التي تحاول أن تحقق مطمع الإنسان في هذه الحياة بطريقة عادية وقيمية في نفس الوقت، وإن تعلق الأمر في حالة أخرى بالأخلاق الواجبية فان صفة الإلزام والتعالي الأخلاقي يصعب تحديدهما في المؤسسات الإنسانية إلا بصيغة قانونية سواء كانت قد صيغت بأسلوب اعتباطي تعسفي أو بأسلوب شكلاني صوري.

وأن المؤاخذة التي أشار إليها ريكور في إطار تحليله للأخلاق الواجبية هي مدى مثاليتها وفردانيتها أي ذاتيتها فهي لا تتحقق إلا عن طريق اقتناع الذات بالحكم الأخلاقي رغم وجود حالات تنفلت فيها الذات لتحقق فيها الممارسة الأخلاقية تحت ظروف بعيدة عن الواجب والالتزام والتعالي الذي رسخه كانط في الأخلاق فقد تلجأ الذات إلى الحياة الأخلاقية بطريقة عادية وتتصرف بنزاهة واقتناع وهذا ما يعرف بالحكمة العملية.

أي الفعل الأخلاقي الذي يمارسه الإنسان في الحياة المعاشة وفقا لما ترسمه له الظروف المحيطة به، وهذه الأخيرة تضع الإنسان في موقع مواجهة وتحد. حتى يتسنى له من إثبات وجوده وذاتيته ان أكثر ما يمكن أن يواجه الفعل الأخلاقي هو مجموعة القيم والعادات والقواعد التي ترسخت بقناعة في ذهن الفاعل لذلك فإن القاعدة المنطقية تؤكد أن كل فعل أخلاقي تلحقه مسؤولية أخلاقية يستوجب الإقرار بها وتحملها بكل معقولية.

1.3.2 - الفعل الأخلاقي من تراجيديا أنتيغوني:

يخرجنا ريكور من طابع التحليل والنقد الفلسفي الروتيني ليدخلنا في الطابع الأدبي المأساوي والذي يعرف بالتراجيديا وقد اختار بحكم دراسته الأخلاقية المعمقة للفعل الإنساني والتي تنطلق أساسا من تقويض النفس البشرية التي تعيش الآلام واللذات وكل أنواع الحالات النفسانية التي تؤثر في كل الأفعال الصادرة عن الإنسان خيرا كانت أو شرا والتي من خلالها ينبني الحكم الأخلاقي وتنجر عنه المسؤولية الأخلاقية.

لقد أضاف ريكور بعدا ثالثا لفلسفة الأخلاق فإذا كان البعد الغائي أنتج الحياة السعيدة للإنسان وإذا كان البعد الواجبي عرف الإنسان على معنى الواجب والإلزام واحترام القواعد الأخلاقية الصورية فان البعد الثالث أقحمه ريكور في سياق تراجيديا الفعل التي ترمي بأحداثها إلى البعد التاريخي والثقافي.

إن مأساة أنتغوني التي اختارها ريكور نموذجا لصي اغة الفعل الأخلاقي في ظرفه التاريخي تعود إلى التراجيدي اليوناني سوفكلس.

تراجيديا انيتغوني تصور لنا قمة الصراع بين طرفين أحدهما يمثل العاطفة ويحركة واجب الأخوة والصداقة هذا في شخصية أنتيغوني والآخر يمثل الجانب السياسي والالتزام بقوانين المدينة وهذا في شخص كريون هذا العناد الذي جر خلفه انتحار اتيغوني شنقا وخطيبها هيمون وهو ابن كريون وكذلك انتحار زوجة كريون بعد علمها بموت ابنها، كل هذه المأساة تحتم علينا أن ننظر في الحدود التي يتبناها كل طرف في تبرير صلاحياته تجاه الموقف الأصلي الذي تسبب في خلقه بولينيسيس. وهو شقيق انتيغوني والذي قاد حربا ضد بلده فبمنظور حاكم المدينة وقانونه يعد حكم الخيانة مشروعا في حقه وقرار كريون بعدم دفنه يمثل استجابة للشرعية السياسية كما أن عاطفة اتيغوني تجاه أخيها تعد أمرا مشروعا والدفاع عنه حتى بعد موته ومخالفتها لقانون المدينة باللجوء إلى دفنه يعد أمرا واجبا تقدسه الرباطة الأخوية، أن هذا التعارض بين المبدأين وتصلب كل طرف بموقفه الذي تدخل فيه القاعدة الأخلاقية والقانونية في الصراع مع الواجب هو الذي أنهى التراجيديا بالموت.

"إن الهوس العاطفي الذي يدفع كل من البطلين المتنازعين إلى اتخاذ المواقف المتطرفة القصوى، يجعلنا نستغرق عمق مظلم... لا يستطيع تحليل للنيات الأخلاقية أن يحيط به كليا"[1]

هذا المشهد المأساوي يجعلنا نتساءل عن مدى مسؤولية كل طرف من الأطراف عن هذا الحدث؟ إن ثمة مزيج بين اختيارات الأفعال الصادرة عن الانفعالات بكل حرية وإرادة والقيود الجبرية المقدرة على واقع الأحداث التي تقتحم السياقات التاريخية و الثقافية.

هناك صراع بين ما للفاعل من فرص للاختيار ومنه تحمل المسؤولية، وبين الظروف القهرية التي تضع الفاعل تحت قيودها، إنه الصراع الحقيقي الأزلي بين الإنسان الذي يريد أن يمارس أفعاله بكل حرية وبين الأقدار التي تسوقه نحو متاهات لا يدري نهايتها، ومنه تعلق الأخلاق بين غائية الفعل وميتافيزيقيا الالتزام.

يمثل كل من أنتغوني وكريون وجها الصراع المتصلب الذي لا يبحث عن حل وسط يقع بين الطرفين، بل التزمت الذي أنتج العنف والموت والتشتت لم يفهم معناه إلا بعد أن قضي على الجميع.

[1]- ريكور: الذات عينها كآخر،المصدر السابق ،ص461

لا يمكن اعتبار الحكمة العملية قاعدة مطلقة وثابتة كما هو الشأن في التصور الكانطي بل إنها تخضع لشروط متغيرة وتدخل في سياقات الظروف المختلفة وكذلك تتحملها هوية ذاتية متميزة. كما أن الحكمة العملية تتخذ عدة وضعيات أخلاقية كذلك التي سبق ذكرها في تراجيديا أتيغوتي، حيث يكون الاختيار بين أمرين يستدعيان اتخاذ القرار الحاسم ، وهذا ما يتطلب وضع تراتيبية للقيم الأخلاقية أي تحديد سلما للقيم والواجبات المتعارضة. لأن القاعدة الأخلاقية توجب علينا ضرورة تطبيق الفعل الأخلاقي وفقا للاختيار والقرار.

وحتى يتمكن القانون الأخلاقي من التدخل في الحكم. ومن ثمة تطبيق العدالة، إن بعض القوانين التي تشرع في المؤسسات الاجتماعية والسياسة تدفع الإنسان إلى الاختيار بين السيئ أو الأسوأ منه مثلا القانون الخاص بالإجهاض فهو قانون يضع صاحبه في وضعية أخلاقية بين المقدرة على التصرف في إنهاء الحياة والقدرة على الاقتناع بهذا الفعل ومن ثمة التغلب على المطلب الإنساني والغريزي وحتى العاطفي.

2.3.2 - أخلاقيات السياسة:

يبحث ريكور في العلاقة بين السياسي والأخلاقي عن عنصر ثالث يعد نقطة اشتراك بينهما وهو الجانب الاقتصادي.

يركز المجال الاقتصادي الاجتماعي على كونه يحدد "الكفاح المنظم ضد الطبيعة وعلى التنظيم المنهجي للشغل وترشيد العلائق بين الإنتاج والتبادل (التجاري) والاستهلاك." [1]

وعليه فإن الدولة الحديثة تتواجد أين تتواجد الجماعات الإنسانية المنظمة للشغل والمكافحة للطبيعة. والمقصود بالتنظيم الاقتصادي هنا هو ذلك النشاط الذي يخضع لقواعد منهجية منظمة.

غير أن التنظيم الاقتصادي السياسي وضع العالم في حقل تجاري من خلال صراع الإيديولوجيات الفكرية والسياسية فالماركسية عندما ركزت على فائض القيمة ذلك المبدأ الذي اعتمده الرأسماليون لاستغلال الطبقة العاملة ، اعتبرت الممارسة السياسية أساس الاستلاب والاغتراب وطالبوا بالقضاء على الملكية الخاصة واختزال أي ممارسة ليبرالية اقتصادية أو سياسية، إن الشهادات التاريخية تؤكد أن المجتمعات المناهضة لليبرالية قد وقعت في شباك الكليانية والاستبداد وأدى ذلك إلى مأساة تاريخية(اقتصادية، سياسية، اجتماعية). إن الحياة المعاصرة أصبحت معقدة ومتشابكة في جميع النواحي مما ولد الأزمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية عل الرغم من بلوغ الإنسان المعاصر مرحلة الكونية والعولمة إلا أنه يعاني من الصراعات والحروب الناتجة عن الخروج من دائرة الإنسانية والمعايير الأخلاقية وإن تحدثنا عن الأنظمة الاقتصادية فإن الشغل قد ولد في كثير من المجتمعات الظلم وهذا الأخير يؤدي إلى العنف واللاأمن و اللإستقرار وهذا ما أكدته حنا ارندت ايضا. حين تصف التجاوزات التي تلحق بالشعب من طرف السلطة الحاكمةبقولها:"إن حلت التوتاليتارية في استخدام رقابتها المطلقة بدلت الدعاية بالتلقين العقائدي و شرعت في استخدام العنف لتحقيق عقائدها الأيديولوجية."[1]

إن التفكك المؤسساتي داخل الجماعة الإنسانية أدى إلى البحث عن البدائل الأخلاقية والإنغماس في دائرة الكونية التي ترسم الوجود البشري داخل عشائر تاريخية منظمة بتعبير"اريك فايل" أي ما يعرف بالتعبير السياسي بمصطلح الدولة. وهي عبارة عن جهاز تنظيم الحياة الإنسانية داخل أطر اجتماعية واقتصادية وممارسة مختلف الأنشطة من عادات وتقاليد...، ومنه فإن الفعل السياسي داخل المؤسسة الاجتماعية هو

---

[1]- ريكور: من النص إلى الفعل،المصدر السابق،ص274

في نفس الوقت فعل للتاريخ الذي يشهد على كل أنواع العنف والتعسف وكذلك حرية التعبير والتسامح...

الدولة جهاز وجد لحفظ حقوق الجماعات في هيئة دستورية قانونية، وإن كان الواقع يؤكد أن السلطة هي الظاهرة الوظيفية للدولة، وهنا نقع في حيرة بين العقلنة التي تشكلها الهيئة القانونية ومحاولتها الجادة في تطبيق العدالة وبين القوة التي تمارسها السلطة يؤكد ريكور أن " دولة الحق هي التي تراعي الحكومة بعض القواعد الشرعية التي تحد من تعسفها"[3] ولذلك تكون الدولة قد حققت معادلةالفعال و العادل وهذا ما يؤدي إلى تصور مفهوم دولة مربية [1] والمقصود بذلك كفالة الدولة بمهمة التعليم والثقافة والإعلام والصحة،و كل الأنشطة الحياتية.

لكن ومع ذلك فإن الدولة تتخذ شكلا آخر وهو القوة واحتكارها للعنف المشروع في إطار السلطة،وحتى من الناحية التاريخية فإن العنف ينتسب إلى السلطة. ومهما كانت الدولة المعقولية تنسب إلى دولة حق تطبق القانون وتسعى إلى تحقيق العدالة إلا أنها تحمل في طياتها آثار العنف والتعسف وهذه مسؤولية تاريخية، لكن المؤاخذة التاريخية تنظر في العنف الذي انتشر في هذا العصر أي العصر النووي والذي يتجسد في الصراع التعسفي بين قوى المجتمعات الكبرى التي فرضت نظام العالمية والكونية على حساب الجماعات الإنسانية الصغرى رغم أنها تنادي بالانفتاح الثقافي والاقتصادي والسياسي وتجاوز الظرف التاريخي للعنف، إنها يوتوبيا أفقدت الدولة معناها الذي وجدت لأجله، والأخلاق تتدخل هنا في المحافظة على بقاء الجماعة البشرية في ظل المبادئ الأساسية التي تقوم عليها هذه الجماعة كالدفاع عن الكرامة الإنسانية ، تحقيق الحرية، المساواة، خلق روح الحوار والمناقشة فتح المجال للجميع في إبداء الرأي وإتاحة الفرص لكل الطبقات الاجتماعية ومن هذا المنطلق تتراجع نسبة العنف في المجتمع رغم كونه جوهر جهاز الدولة الحديثة.

1ـحنا أرندت:أسس التوتاليتارية،ترجمة أنطوان أبو زيد دار الساقي لبنان بيروت،الطبعة الأولى1993،ص79

2- ريكور:من النص إلى الفعل،المصدر السابق،ص277

3ـ المصدر نفسه، ص278.

[1]ـريكور: من النص إلى الفعل،المصدر السابق، ص279.

وهكذا تكون دولة الحق حسب ريكور هي تلك التي تقوم على مفهوم الديمقراطية التي تؤسس للنقاش المفتوح والحر. والمقصود بالديمقراطية:"النظام الذي تكون فيه المساهمة في القرار" [1] . إذن السلطة كونها تنظيما سياسيا وضعت لخدمة الإنسان في اجتماعه ببني جنسه و فرض القانون و القضاء على النزاعات بين الأفراد.

وبهذا المعنى يتمتع المواطن داخل هذا النظام بنوع من ا لإستقرار والأمن على اعتبار أن الديمقراطية تقلص المسافة بين الحاكم والمحكوم.*

يكمن التداخل بين ا لأخلاق والسياسة في تلك القيم العامة التي يجتمع حولها مجموعة من الناس لتكون قاعدة أساسية لمختلف أنشطتهم داخل الدولة، كما أنه كلما اتفقت الجماعة البشرية على المبادئ والعادات والتقاليد كلما توحدت وأصبحت أكثر حصانة ولا تخشى السقوط، غير أن الجماعات المتعددة من حيث القيم والثقافة فإنها تعاني من التشتت والاختلاف ، [2] فالسلام الاجتماعي لا يتأثر إلا بتوفر ثقافة الحوار مهما تعددت القيم وتنوعت الثقافات الاجتماعية داخل نفس المؤسسة السياسية والاجتماعية.

يستعمل ريكور مصطلح" الأرض الملغومة ثقافيا" [3] للدلالة على الدولة المعاصرة التي تعاني من الصدام بين العادات والدين والسياسة فالمجموعة الواحدة متعددة من حيث معتقداتها وانتماءاتها الثقافية مما يولد صراع في إثبات الهوية لدى كل جماعة إنسانية ولن تتحرك عجلة الفاعلية الاجتماعية والسياسية إلا إذا عنصر التسامح بين الأديان والمعتقدات والانفتاح على مختلف الثقافات والابتعاد عن مبدأ الانغلاق والتعصب والتزمت الذي يولد العنف داخل المجتمع ومن ثمة اللاستقرار الأمني والسياسي.

إن المشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية ليست حكرا على الجماعة دون أخرى بل إن الفرص متاحة للجميع بشرط الالتزام بالمبدأ الأخلاقي وتأسيس ثقافة تقبل الآخر وترسيخ مبدأ تحمل المسؤولية الأخلاقية.

إذن بعيدا عن المنظور الميكيافيلي الذي يفصل بين الأخلاق والسياسة، فإن ريكور يرى أن نجاح الدولة يجب أن يتحدد بإطاره التاريخي والأخلاقي ومدى الالتزام بمبدأ

[1]- المصدرنفسه، ص281

*إن الديمقراطية ليست نظاما سياسيا بلا صراعات، ولكن نظام الصراعات فيه مفتوحة وقابلة للتفاوض بحسب قواعد تحكيم معروفة."

[2]-ريكور:الذات عينها كآخر، المصدر السابق ،ص483.

[3]-ريكور: من النص إلى الفعل،المصدر السابق، ص282

التسامح والحوار والانفتاح، فالمواطنة مرتبطة من الناحية الواقعية بالتقاطع بين مبدأ الالتزام الأخلاقي وتحمل المسؤولية وكذا الممارسة السياسية...

ما يبرر الصراع بين الشعوب والمجتمعات المعاصرة ناتج عن استعلاء مبدأ القوة والعنف على حساب التسامح والنقاش المفتوح مهما كانت ثقافة ذلك المجتمع وافتقاد أخلاق المسؤولية والاقتناع يولد حتما الحروب وكل أشكال العنف المفرط والذي يذكرنا بقانون الغاب وإنتاج المجتمعات الديكتاتورية التي تشرع القوة على حساب الديمقراطية. يبقى الصراع بين الذات والذات وبين الذات والغير في إطار مؤسس بصورة قانونية قائمة على احترام القواعد الأخلاقية التي تفرضها دولة القانون أو دولة الحق، وبهذا فإن الممارسة السياسة تعد أكبر مسرح للصراع، لأن السلطة جزء لا يتجزأ من وجود الدولة وهذا ما أقرته حنا أرندت:"بأن السلطة لا توجد إلا بقدر ما توجد وتستمر إرادة العيش والعمل معا لدى الجماعة تاريخية"[1].

وأن أكثر حالة صراع داخل الدولة تعود أساسا إلى عدم القدرة على تطبيق العدالة وعدم القدرة على التصرف في الثروات المختلفة مما يولد الظلم والعنف ومنه فقدان التوازن الاجتماعي والأمني. وفي دراسته للمؤسسة والصراع يبحث ريكور في العلاقة بين السياسي والأخلاقي عن عنصر ثالث. يقر ريكور على ضرورة اتخاذ القواعد الأخلاقية السامية في تسيير الشؤون السياسية والحياة الاجتماعية وأفضل ما يستشهد به ريكور عن كونية العلاقات الإنسانية هو ما أشار إليه كانط حول قاعدة الاحترام والحكمة العملية، وبمعنى آخر مهما كانت الأخلاق مثالية وصورية فإنه يجب أن تتخذ شكلا ما عن طريق الفعل أو الممارسة، ومهما كان احترام القانون أمرا واجبا فإنه ينفلت أحيانا من صورته المطلقة إلى حالة من حالات التي تفرض عليه أن يكون بصورة واقعية وأكثر فاعلية، إن الواجبات والإلزاميات التي هي مفروضة علينا أخلاقيا متواجدة بكل احترام في بنيتها الذهنية والفكرية وبكل احترام في ذواتنا. لكن التجربة قد تدفعنا إلى اتخاذ شكل آخر من المبادئ الأخلاقية ومن ثمة تتحول الأخلاق من المبدأ الكوني المطلق إلى مبدأ الفاعل المسؤول الذي قام بالفعل عن حرية واختيار. فهناك استثناءات تتطلب من إرادة الفاعل أن تتدخل لتفصل في أمر من الأمور الحياتية المعاشة. إذن علينا أن ننظر إلى هوية الفاعل والفعل معا.ولكي نفهم مستوى الخطاب النابع عن الهوية الذاتية يقدم لنا ريكور توضيحا أخلاقيا باستخدامه لخصلة الوعد" la promesse" فالحديث عن الوعد يوضح الانتقال من الميتافيزيقيا إلى الأخلاق بمعنى الالتزام بالخطاب الذي صدر عن

[1]-ريكور:الذات عينها كآخر، المصدرنفسه،ص486

صاحبه وهو التزام صوري معنوي، وبين ممارسة الفعل الذي تبنى عليه المسؤولية فهنا تحدث المحاذاة الحقيقة بين الأخلاق التصورية والأخلاق الإستهدافية ، إذن المسؤولية الأخلاقية تتحدد بين الالتزام بالكلمة التي هي في الأصل وعدا وبين تنفيذ هذه الكلمة على المستوى الفعلي.

وهذا ما يبرر من جديد علاقة الذات بالآخر، فالتزام الذات بالوعد تفرض عليها الفعل من أجل الآخر.

وإذا أردنا أن نوضح العلاقة أكثر فعلينا أن نؤول بين الالتزام والفعل كالعلاقة التي تحدث بين الباطن والخارج أو كما يقول ريكور:" وظيفة تعميق بال تبطين بالمعنى الإنساني ووظيفة توسيع بالتخريج الممارس للفعل..." [1] فهنا تجد الذات نفسها أمام التزام هي مسؤولة عنه يستوجب عليها الفعل واما عدم الالتزام ومخالفة الوعد أو خيانة الحكمة التي تم التعاهد عليها ولا يهم حكم الغير على الذات هنا لأنها أيضا مسؤولة عن اختيار عدم الالتزام أي التهرب من الفعل. وبهذا يقول غابريال مارسيل:" كل التزام هو رد إني أريد أن أكون أمينا نحو الآخر."[2]

[1]- بول ريكور:بعد طول تأمل،المصدر السابق،ص138
[2]-ريكور:الذات عينها كآخر،المصدر السابق،ص505.

3.3.2 -الحكمة العملية في الطب:

إن الحكمة العملية تستدعي دائما احترام الآخر في الإطار الأخلاقي والقانوني، وإلا فإنه سيحدث تمزقا اجتماعيا وإنسانيا ويعيد البشرية إلى الفردانية وأنواع الأنانية، لذلك على كل إنسان أن يقوم بتصرفات وفقا لما تمليه عليه القواعد الأخلاقية إن هذا الحديث يصدق على واحد من أهم العلوم والأبحاث التي تشغل فكر الإنسان المعاصر، وهي البيولوجيا التي هي الآن في حيرة بين الالتزام الأخلاقي والتجريب المخبري، إن طرحنا لمسألة الحياة ليس أمرا هينا فما موقف علم البيولوجيا أمام المشرفين على الموت؟ هل يجب فول الحقيقة للمريض أم إخفاء الأمر عنه؟ إلى أي مدى يوفق الأطباء في فهم الحالات المرضية ومراعاة الفروقات الفردية لدى المرضى؟. وهنا يقف الأطباء موقف الحيرة بين قول الحقيقة للمريض احتراما للقانون وهذا ما أكد عليه الفيلسوف كانط الذي يؤمن بالقضية التالية: "إن قول الحقيقة لا يعتبر واجبا إلا تجاه أولئك الذين لهم الحق في الحقيقة"[1] فالكذب يسيء دائما إلى الغير ، بل انه يسئ إلى الإنسانية جمعاء. في حين يذهب بيتر كمب Petre kamp صاحب كتاب "الأخلاق والطب" إلى إن واجب الكذب مشروع إذا ما تعلق الأمر باحترام أخر لحظات حياة المريض، الذي يتألم "وفي هذه الحالات علينا بالتعاطف نحو كائنات ضعيفة جدا معنويا وجسديا كي نستطيع أن نسمع صوت الحقيقة"[2].

ثم إنه علينا الإيمان بان الحياة والموت أمر يتجاوز التوقعات البشرية، فالبعد الأنطولوجي لوجود الكائن البشري يستدعي التفكير العميق في الموجود الأول الذي يتحكم في الحياة والموت، أما العلم يتدخل في الفهم البيولوجي للكائن البشري وتدقيق الكشف في الحالات المرضية ومنه محاولة إيجاد العلاقات المناسبة.

إضافة إلى القوة السلبية المستعملة من صاحب السلطة على الآخر الذي يمتثل له، ويخضع لكل ممارسات الشر تحت لواء ربما الطاعة والولاء، أو الإذلال الذي يولد معادلة غير متكافئة الحدود وهي بين الجلاد والضحية، كما أنه علينا أن نتفطن بان العنف وجه لا يقل خطورة عن ما ذكرناه وهو ذلك الذي يختفي تحت جناح اللغة بما إنها خطاب تمارسه السلطة أو ذات على أخرى، يؤكد يورغن هابرماس في فلسفة أخلاقه التواصلية أن ممارسة العنف في الخطاب اللغوي يفقده القدرة على التواصل ويقضي على المبدأ الصوري للأخلاق" إذ تتطابق المناقشة العقلانية مع الحالة المتتالية للكلام إلى الحد الذي

---

[1]- في الترجمة والفلسفة والسياسة: ترجمة عز الدين الخطاب، ص141.

[2]-ريكور:المصدر نفسه ،ص502.

تغدو معه شكلا من أشكال التواصل الذي لا يمارس داخله أي تعسف أو عنف أو إجحاف أو اختلاف للعقبات أو إقصاء."[1]

وكذلك إن أقصى ما يعذب الذات إلى جانب العنف اللغوي والاجتماعي والسياسي وحتى القضائي بمعنى الاضطهاد والاستغلال فان الذات تعاني من العنف الجسدي و الذي من اخطر أشكاله العنف الجنسي الذي يمارس ضد النساء تحت غطاء الحميمية الجسدية، كالتحرش الجنسي والاغتصاب... إن هذه المظاهر وغيرها الكثيرة تفسر معنى الشر الذي يتوسط العلاقة بين الذات والآخر على الرغم من إن أخلاق الواجب ترد على العنف بمجموع الأوامر المتوجهة للإرادة، فتتخذ شكل المنع لا تسرق، لا تفشل... غير أن هذه الأوامر تبقى مجرد إلزاميات صورية تتوجه نحو الذات بغرض حمايتها ورعايتها والحفاظ على قيمة القانون الأخلاقي المطلق وصوت الباطن الذي يحاول قدر الإمكان الالتزام به والخضوع لأوامره ونواهيه.

لكن ألا يمكن اعتبار العنف الممارس من الإنسان على الإنسان حالة من حالات الشر الذي يجعل الذات تتوقف عند حدود الطبيعة البشرية ولا ترقى بذلك إلى مستوى الكونية التي تنشدها الأخلاق الإنسانية بصفة عامة والأخلاق الكانطية بصفة خاصة؟

إن موقف كانط يتجلى في أن الواجب الأخلاقي يفرض على الذات الاحترام والخضوع لقاعدة التعميم الكلي فلكي تصل الذات إلى مستوى المعيار الأخلاقي عليها أن تخطو عبر ممر الاستهداف الأخلاقي الذي فيه تتلاقى بالغير وتتواجه معه وتتفاعل معه في مختلف أطر الحياة وهنا طبعا تتشكل البنية الحوارية بين الذات والآخر، وعند بلوغها محطة المعيارية فإنها تبلغ مقام الكونية الإنسانية التي تتخذ شكل الاستقلال الذاتي، "وهنا يكون مفهوم الشخصي بوصفه غاية في حد ذاتها يأتي ليقيم التوازن مع مفهوم الإنسانية لأنه يدخل في صياغة الأمر المطلق..." [2] غير انه علينا أن نفهم بان الغاية التي يقصدها كانط هي تلك التي تتصف بالصورية والمثالية وليس الغاية الذاتية التي تتصورها الفلسفة البرغماتية يقول كانط:" مملكة الغايات ليست في الحقيقة إلا مثلا أعلى." [3]

يرى ريكور أن كانط رغم إصراره على الاهتمام بالاستقلال الذاتي في مرحلة الكونية الأخلاقية، إلا أنه استطاع إلى حد كبير أن بصيغ الغير داخل نظام شامل مطلق يتوحد

[1]-حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2005،ص 149.

[2]-ريكور الذات عينها كآخر،المصدر السابق،ص 432.

[3]-كانط: أسس مينافيزيفيا الأخلاق،المصدر السابق، ص134

بصورة عقلانية في الوعي الكلي للقانون الأخلاقي في العام الذي يصدر منه صوت الرعاية و الواجبية و الالزام.

فمن واجب الطبيب أن يفسر الحالة المرضية للمريض وأن يطلعه بكل تفاصيل مرضه، كما أنه من حق المريض أن يفهم وضعه الصحي وان يتدخل في قرار خوض التجربة المخبرية مع الطبيب. وهنا بالذات تتدخل الوجهة القانونية في الطب، كذلك الأمر بالنسبة لبداية الحياة لدى المضغة التي تتحول إلى جنين فان احترام حق الحياة أمر ضروري والحكمة العلمية تؤكد أنه من "الحق في الحياة الذي للجنين هو حقه في أن تكون له فرصة الحياة"[1]

إن التداخل بين المعيار الأخلاقي والبحث البيولوجي يلتقيان عندما يبحثان في تفاصيل تطور الجنين البشري والحفاظ على التراث الجنيني أو الجينوم" genome" أو يبحثان في حالات توقيف الحياة أو الإجهاض الذي يحتاج في الحكم عليه إلى فطنة حقيقية. ويعرف لدى أرسطو بالفرونيوموس" phronimos" فسلطة القانون أو القضاء هنا مبررة عندما تتدخل لتحكم في حالة من الحالات المذكورة كما انه من الضروري الحديث عن أهم القضايا البيولوجية التي طرحت مؤخرا والتي كانت محل جدل كبير بين مجال القضاء ومجال العلم البيولوجي، منها الموت الرحيم، واستئجار الأرحام والاتجار بالأعضاء... وغيرها. يقول ريكور:"الحكم الطبي في مشروع علاجي، والحكم القضائي في مشروع يكون رهانه الاصداع لكلمة العدالة."[2]

تتلخص الحكمة العملية في مثل هذه الوضعيات التي تمس بحياة الإنسان وبمصير الأجيال القادمة خاصة بعد التحكم المذهل في علم الوراثة والتغيرات الجينية التي تحدث على مستوى المخابر المهددة في إيجاد حلول وسطية بحيث تحافظ على بقاء الجنس البشري، أي تحافظ على كرامة الإنسان وإنسانيته من جهة ولا تمنع من تطور الأبحاث العلمية البيولوجية والتي لا يجوز لنا إنكار فضلها في القضاء على العديد من المشكلات الصحية ، أن توسطية الحل هذه تفرض تدخل القضاء في بعض الأشكال والوضعيات البيولوجية؛ على القانون من الناحية الأخلاقية أن يضع حدا فاصلا بين ما يجوز إباحته وما يجب منعه.

---

[1]- بول ريكور: الذات عينها كآخر،المصدر السابق،ص510.
[2]- ريكور: العادل،المصدر السابق ج2،ص579

وعليه نستخلص أن الأخلاق لم تبق مجرد قضايا معيارية نظرية مرتبطة بتأنيب الضمير أو ارتياحه، بل أصبحت تعبر عن مجموعة من الضوابط الإلزامية وهي تملك قوة القانون، أي أن الأخلاق تم إخراجها من ضمائر الأفراد أي المؤسسات الاجتماعية، وهذا ما يصدق على علم البيولوجيا أو ما يعرف حاليا باسم البيواتيكا * والذي ظهر نتيجة ما أفرزته التكنولوجيا الحيوية من قضايا متعددة كأطفال الأنابيب الخريطة الجنسية للإنسان... البنوك الحيوية، التحكم في الدماغ إلى جانب القضايا التي سبق ذكرها، كالموت الرحيم... و الاستنساخ تطرح إشكاليات أخلاقية أثارت الكثير من الجدل في منتصف القرن الماضي على المستوى الفلسفي والديني والقانوني.

* البيواتيكا: منشقة من الجذر اليوناني الحياة:bois والسلوك:ethics وهي كلمة تحمل معنى أخلاق الحياة أو أخلاق علم الحياة

4.3.2 - الأخلاق والتواصل:

إن عودتنا إلى الأخلاق الكانطية الواجبة حتمية وذلك لتحديد السياق الأخلاقي الذي تتواجد فيه الذات في توجهاتها المختلفة، فللصيغة الكونية التي يستعملها كانط في فلسفته الواجبية تجعلنا نؤمن بفلسفة ا لإستقلال الذاتي والتعالي المعياري أو كما يسميه "ميتا معيار ما بعد المعيار "[1] أن الاشكلانية أو الصورية المتبعة في الفلسفة الأخلاقية الكانطية تدفعنا إلى البحث عن حقيقة الهوية الذاتية المتواجدة في صميم الحقيقة الأخلاقية الكونية الشمولية، غير إن ما يميز هذه الهوية الذاتية مبدأ الاستقلالية الذاتية وبعدها عن مبدأ الأنانوية، أنها تتحدد بالاحترام المطلق الذي يخضع للقانون وتؤمن بالحرية في نفس الوقت لقد تجاوز كانط فكرة الغير والتي هي فكرة مقابلة للذات والتي تفرض في بعض حالاتها المعاملة بالمثل في إطار الحكم العادل أو مبدأ العدالة، أن الحكم على الذات لا يكتمل إلا إذا كان هناك مقابلا واعيا لهذه الذات، فالاستقلال الذاتي يخضع لمبدأ التبعية للغير لكن تبعية بمفهوم أخلاقي التي تستوجب معنى الحرية والعدالة لان السياق التاريخي والأخلاقي للذات يضعها في نقطة التقاء مع الغير ومقابلة ضرورية كمقابلة السيد للعبد والمعلم للتلميذ، لان فكرة الكونية أو التعميم المعياري يستدعي هذه المقابلة كحقيقة تتميز بها الاستقلالية الذاتية.

إن النسق الأخلاقي يتساءل في الإطار القانوني الذي يتم فيه الحكم في القضايا التي تتطلب وعيا اكبر عن معنى العدالة والمسؤولية القانونية لإصدار الأحكام، لأن الاستقلال الذاتي يحتاج إلى تأطير قانوني خاصة بعد أن تحددت العلاقة بينه وبين الغير وفي هذا السياق فان أي حكم قضائي لابد أن يكون مؤطرا بإطار أخلاقي لأن إحدى مهمات الفلسفة الأخلاقية المشروعة هي في الذهاب إلى ابعد حد ممكن "في بناء النسق الأخلاقي الأكثر جدارة بان يتطلع إلى نشدان الكلية (الكونية)"[2] غير انه على الفلسفة الأخلاقية أن تتحرر من قيود الأحكام المسبقة التي تطبع الإيديولوجيات المختلفة فتؤدي طبعا الى التأثير بشكل أو بآخر في كل الأحكام والسلوكات المتعلقة بالبناء الفلسفي الأخلاقي، إن فكرة الأحكام المسبقة التي تتميز بها الفلسفة العقلانية تثبت المقدمات في إطارها الزماني والمكاني دون النظر إلى النتائج الواقعية المترتبة عن الأفعال الإنسانية. مثل هذه الأحكام يؤدي إلى تماسك النسق الأخلاقي.

---

[1]-ريكور: الذات عينها كآخر،المصدر السابق،ص514

[2]-المصدر نفسه،ص523

إن فكرة الكلية أو الكونية التي تطبع الفكر الفلسفي الكانطي والتي تنتهي بضرورة التأكيد على أخلاقيات الواجب تجرنا إلى الحديث عن صورتها الجديدة أو بنيتها الشكلانية الجديدة مع "كارل اتو آبل و يورغن هابرماس على أساس أخلاق التواصل" [1]

يرى ريكور أن قوة الأخلاق الواجبية للتواصل متأتية من الأمر المطلق الكانطي والذي يتوفر على مبدأ الاستقلال الذاتي والذي يتحدد بدوره من منطلق الإيمان بكلية ومطلقية وجوده في إطار مبدأ الاحترام والبعد الآخر، الذي يؤسس لمبدأ الحوار، إن فرض وجود الذات أو الهوية الذاتية لا يتحقق إلا بوجود طرف آخر قابل للنقاش والحوار بصورة كلية بعيدا عن كل إيديولوجية مسبقة وأن الحوار يجب أن يكون مبني على قواعد حقيقية، وأن لا يقوم على أفكار يوتوبية، أي أن العلاقة البينشخصية لابد لها من أن تتحرك في إطار نسقي أخلاقي وهذا ما برهن عليه كل من أبل وهابر ماس، فأخلاق المناقشة عندهما تقدم إجراءات كونية تفرض منذ البدء على المتناقشين الالتزام بقيم الكونية والشمول.

"إن هابرماس لا يأخذ بعين الاعتبار الظروف التاريخية لتحقيق المناقشة العملية، بل التأسيس على العقل مبدأ التعميم الكلي (الكوني) الذي تحويه ضمنا أخلاق المناقشة" .[2]

إذن إن أخلاق المناقشة عند هابرماس و كارل أوتو آبل من حيث أنها كونية الطموح ، تصر على أن المعيار يكون صالحا إذا ما توفر على الموافقة الحرة لكافة الأطراف المعنية . و في هذا الصدد يقول هابرماس : "لقد أصبح التواصل الصوت الوحيد القادر على توحيد عالم فقد كل مرجعيته للتواصل ، و لنتواصل بالأدوات و التقنيات التي تضعف التواصل ، نفسه هذا هو حب التناقض الذي وضعنا فيه " [3] إن معنى الكلية الذي يقصده هابر ماس هو قدرة أي فرد في المشاركة في النقاش الذي يبنى على معايير أخلاقية ، و التي تؤسسها الأخلاق النظرية النابعة عن الوعي البشري ، غير أن النقاش الحقيقي الذي يبلغ مستوى الكونية عليه أن يتخذ من اللغة الأداة الأساسية لنقل التواصل و في هذا القول : " فاللغة هي وسيط تواصل يصلح للتفاهم بين أناس يرغبون في التواصل بالفعل التواصلي يحدد نوع التفاعلات التي تنسق بواسطة أفعال اللغة" [4] ولذلك يؤكد كارل أنوآبل على أن صلاحية كل فعل أخلاقي في الحوار يجب أن ينطلق من معرفة دقيقة باللغة و المنطوق اللساني هو الذي بإمكانه توحيد الأفكار و العقول و تطويق تشتت العصبيات و العنف المنتشر في كل أرجاء العالم ، فمثلا لغة العلم وحدت العقول و

---

[1]-بول ريكور: الذات عينها كآخر،المصدر السابق،ص525

[2]-المصدر نفسه،ص 528

[3]-ابرو النور حمدي ابو النتور حسن : يورجن هابرماس : الأخلاق و التواصل . اشراف : د/ أحمد عبد الحليم غطية دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع سنة الطبع 2009 ص: 246.

[4]-المرجع نفسه،ص: 12

التوجيهات نحو مغزى حقيقي لتطوير التكنولوجيا." ويتضح من ذلك أن صحة الفكر المتواجد تتعلق تعلقا رئيسيا بتوسيع المنطوقات اللسانية في جماعة برهنة فعلية". [1] لقد أكدت الأخلاق التواصلية ضرورة وقيمة تواجد الجماعة الإنسانية القابلة للنقاش والتواصل والتداول، والتي لا يجب بأي شكل من الأشكال أن تخالف المعايير الأخلاقية وقواعد النقاش لان أي تراجع عن هذه المعايير سيضعف من قيمة التواصل. إن ما يمكن أن نستنتجه هنا هو كوننا قد انتقلنا من التعالي الكانطي للاستقلالية الذاتية إلى التعالي أو الترستدننالية التي طبعت بها الفلسفة الأخلاقية التواصلية لدى هابر ماس و آبل. فأخلاق المناقشة تقدم إجراءات كونية تفرض منذ البداية على المتناقشين ضرورة الالتزام بالقيم الكونية الشاملة التي تبرر الفعل الأخلاقي ، وفقا لمعاير مشتركة بينهم جميعا. " فالبرهان يفترض مسبقا الحياد ومسؤولية المتخاطبين ومعقولية الخطاب، إن الحوار والنقاش الصحيح تراض، وهولا يقوم إلا على أساس المعقولية وليس بالتهديد والعنف، فالنقاش يقوم على القوة الخيالية من عنف الخطاب" [2] .

إن ريكور يتساءل عن مدى صلاحية أخلاق المحاجة أو النقاش في إطارها الكوني، أي ما مدى معرفتنا بالقواعد الكلية التي تشرك الجماعات البشرية في أخلاقيات النقاش؟.
إن صورية الأخلاق التي قدمها هابر ماس خاصة تفتقد إلى النظرة الواقعية لفعل النقاش، فهل بإمكان اشتراك جميع البشر في القضايا المطروحة للنقاش؟ وهل يمكن أن نسوي بين كل أطراف الحوار؟.
"لكل واحد نفس الحق في الكلام ومن واجبه تقديم حجته الأفضل لمن يطلبها وعليه الإصغاء بنية إيجابية إلى حجة الآخر. ضرورة أن يكون الأفق مشترك الأطراف حجاج محكم هو التفاهم والتوافق"[3]رغم أن هابر ماس لا يجد أن ثمة فارق بين العقل العلمي والعقل النظري.

إذن إن موقف ريكور من المحاجة بأنها مجرد لعبة لغوية ترفع إلى مستوى المطلق حينها فهي لا تتخذ أي شكل مناسب للحياة، فنحن لا نزال بحاجة إلى فك الكثير من الأمور الحياتية والتي غايتها بلوغ ذلك الاقتناع الذي يحقق للبشر مبدأ الحياة الجيدة مع الآخرين ولأجلهم في مؤسسات عادلة. لأننا في النهاية لا نبحث إلا عن مناقشة القضايا الحياتية، عن مسائل الطب من خلال السؤال متى تبدأ الحياة ومتى تنتهي؟ والسؤال عن شرعية الدولة الديمقراطية والممارسة السياسية، نتساءل عن كيفية توزيع الثروات وكيفية تطبيق مبدأ العدالة،

[1]-جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر،المرجع السابق.ص70
[2]-عبد الحليم عطية: الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات الأخرى،المرجع السابق، ص209
[3]-ريكور: العادل:المصدر السابق ج2، ص617.

وكذلك مسألة حقوق الإنسان، ولكنها قضايا انفرد بمناقشتها جماعة بشرية دون أخرى حيث طبعت بها ثقافة الغرب إذ يمكن أن نقول بأن هذه القيم هي من إنتاج غربي أي هي حصيلة الثقافة الغربية، "هذه التشريعات هي بالفعل نتاج تاريخ فريد هو بالإجمال تاريخ الديمقراطيات الغربية، وبقدر ما أن القيم المنتجة في هذا التاريخ لا تشارك فيها ثقافات أخرى فإن تهمة المركزية العرقية* ترتد على النصوص الإعلانية نفسها". [1]

إن مفهوم الكلية أو الكونية لا يتحقق إلا إذا تم إلغاء الأعراف وسلطة الثقافة المركزية وفتح المجال أمام مختلف أنواع الحجاج فتحقيق مطلب الكونية التاريخية.

من منظور الحكمة العملية لا يتأتي إلا بالاعتراف بمختلف الثقافات التي تساهم في حركة التاريخ الكوني،" إن فن المحادثة حيث تختبر أخلاق المحاجة داخل صراع الاقتناعات..." [2]

إن ريكور يدعو دعوة صريحة إلى نبذ الحركة العدمية التي تقضي على كل بناء تاريخي ومركزي فهو يؤكد على الأخذ بمختلف الثقافات وفتح المجال أمام مختلف الحضارات، لأننا نبحث دائما عن تطوير أفكارنا وتأسيس ذواتنا وهذا لا يتم إلا باحترام ثقافة الآخر.

---

[1]-ريكور: الذات عينها كآخر، ص540

* المركزية العرقية: ethnocentrisme في المركزية الأوروبية الغربية

[2]ـ ريكور: الذات عينها كآخر، ص541.

خاتمة

في الأخير وبعد رحلة أخلاقية انطلقنا فيها من الأخلاق الأرسطية في العصر اليوناني من خلال كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس والتي تتميز بمبدأ الفطنة ومبدأ العمل من أجل بلوغ السعادة، إلى الأخلاق الواجبية الكانطية التي تبحث في الأمر المطلق الصادر عن المبدأ الكوني الشمولي، وبين هذين القطبين عبرنا بالبحث عن الفلسفة الأخلاقية من خلال دراسة مبدأ العدالة عند جون راولز... إلى أخلاق البيولوجيا التي تطرح لنا مشكلة الحياة طرحا فلسفيا أخلاقيا وقانونيا، ثم أخلاق التواصل التي تزعم لواؤها في العصر المعاصر كارل أتو آبل ويورغن هابرماس...

إن ما يطبع الدراسة الأخلاقية التي قدمها لنا ريكور ورغم موسوعيتها اتساع المنافذ التي عبرها هو تلك الخصوصية التي تعرف عنده بالتوسطية الأخلاقية أي التوسطية في الحكم الأخلاقي لأن الذات تقع في حيرة بين الأخلاق الغائية والأخلاق الواجبية،بين إمكانية الفعل ومثالية التوصل إلى الحقيقة، وذلك التطلع العقلي نحو الكونيةو الشمولية والتي يستوجب إدخال الآخر كطرف قابل للنقاش والحوار والمساهمة في إصدار الحكم الأخلاقي ومن ثمة الاقتناع بالكلية والتاريخانية.لأن الفعل هو الذي يحرك التاريخ وهو الذي يؤسس الأخلاق فالفعل ضرورة إنسانية واجتماعية، تاريخية وأخلاقية أنما يمكن ان نخلص إليه هو أن ريكور قد تجاوز الفكر النظري للأخلاق رغم احترامه واعترافه للعقلانية الكانطية .

غير أن الفعل هو الذي يؤدي إلى تحقيق مبدأ الحياة الجيدة ومن أجل الآخر في مؤسسات عادلة.

وكذلك مبدأ احترام الذات واحترام الآخر من حيث هو عنصر فاعل في الوجود وفي تكوين جزء من الثقافة الإنسانية، فالتواصل فعل أخلاقي يؤدي حتما إلى الانفتاح والاندماج والتحرر من قيود الثقافة الذاتية والأعراف السلطاوية التي جمدت العقول منذ زمن طويل.

إذن فمهمة الأخلاق كيفما كان أساسها هو توجيه السلوك نحو الفهم، فهم الذات كذات كونية وفهم الآخر كوجود إنساني لا بد من الاعتراف به أيضا في الإطار الكوني الشمولي.

الفصل الثالث

البعد الأخلاقي في الهوية السردية

مقدمة.

المبحث الأول: السرد بحثا عن الذات.

المبحث الثاني: الصيغة الأخلاقية في السرد.

المبحث الثالث: الخطأ و العفو في فكر ريكور.

خاتمة.

مقدمـــــة

دائما و في رحلة البحث عن السؤال الذي يحاول عبر الممرات الفلسفية أن يجد حلا لهذه الذات التي أظنت الفكر منذ فجر ظهوره، يأخذنا ريكور إلى الهوية السردية التي تدخلنا في البعد الزمني من أجل استخلاص المعنى الأخلاقي لهذه الذات الفاعلة، التي تتخذ شعار العيش الجيد مع و لأجل الآخر نبراسا لها.

وإذا كان هيدجر قد اكتفى في كتابه العمدة " الوجود و الزمان" بتعليق الذات بين قوسين الوجود الذي يمثل البعد الانطولوجي و الزمان الذي يمثل الاستمرارية فإن ريكور قد أضاف بعدا ثالثا للذات و هو السرد الذي يفتح للذات مجال الخيال و القراءة لكن إذا كانت الذات تتواجد داخل السرد فماذا يقصد ريكور بالهوية السردية؟ و ما البعد الأخلاقي الذي يمكن أن نستخرجه من هذه الهوية التي تتواجد داخل السرد؟

المبحث الأول: السرد بحثا عن الذات

1.1.3 - الهوية السردية و الطبع:

يطلق ريكور مصطلح الهوية السردية على كل ذات تمكنت من اختراق الزمن وتتحول بفعل اللغة إلى حالة سردية قصصية تروي و تتداول عبر الأجيال إن ما يعبر عن الفعل ليس هو اللغة التي تستطيع و إلى حد بعيد أن تنقل أفعال الذات و تحولها من الجمود إلى الدينامية وذلك بفضل القراءة التي نتحصل عليها من النص.

يقصد ريكور بالهوية السردية ذلك البعد الزمني الذي يلحق بالذات من الناحية الأنطولوجية، هذه الذات التي عرفت منذ لحظة تواجدها ثباتا في جانب الطبع أي تلك المعرفة الثابتة للذات فمهما حدثت تغيرات و تبديلات ظرفية ، اجتماعية، سياسية، تاريخية و حتى تغييرات بيولوجية و فيزيولوجية فإن الذات تدرك تماما تواجدها داخل حلقة الوجود " إني أعني بالطبع مجموع العلامات المميزة التي تسمح بالتعرف من جديد على هوية فرد من البشر على أنه بفضل السمات الوصفية التي سنوردها يجمع هذا الفرد الهوية العددية و الكيفية و الاستمرارية....."[1].

فالطبع هو النواة المكونة للذات على الرغم من أن ريكور قد استخدم مصطلح الطبع في كتابه الإنسان الخطاء على أنه نقطة التناهي " فالطبع هو فعلا بطبيعته كلانية مظاهر التناهي، لئلا نجعل من الطبع شيء أو قدرا، يجب تكوين الفكرة بعناية انطلاقا من فكرة المنظور...."[2].

لقد وضع ريكور الطبع بين الإرادي و اللاإرادي فهو إذن متناه بمجموعة الخصائص التي تحدده و تميزه عن غيره، فالطبع يشير إلى مجموع الاستعدادات الثابتة التي تجعلنا نعترف على الشخص من حيث هو ذات لها صفاتها الخاصة بها و تصوراتها الباطنية التي تعيشها في إطار ديمومتها و يرى ريكور بان الطبع هو الذي يحيل الهوية الذاتية إلى هوية سردية بمعنى لتدخل ذلك البعد الزمني الذي يطبع الشخصية لأنه مهما كان ثبات الطبع واضحا فإن ثمة مكتسبات تلحق بالشخصية كالعادة التي تعكس قدرة الإنسان على اكتساب

[1]-ريكور: الذات عينها كآخر،المصدر السابق، ص 258.

[2]-ريكور: الإنسان الخطاء،المصدر السابق، ص 90.

سلوكيات جديدة تضفي على الطبع بعدا ثانيا و كأن العادة هي الطبع في بعض الأعمال والمهارات التي يقوم بها الإنسان، كما أن العادة لا تطبع سلوك فرد واحد فقط بل تمتد إلى السلوك الجماعي كالعادات و القيم و التقاليد التي يتواضع عليها المجتمعات فتصبح الطابع الأساسي الذي يميز هوية جماعة بشرية ما من الناحية الثقافية و السياسية و حتى الفكرية.

غير أن ريكور يؤكد أن جمود الطبع و ثباته لا يعني عدم قابليته للسرد بل أن الذات تتحول من هوية ذاتية إلى هوية سردية و هي التي يمكن إسقاطها على شخص واحد أو مجموعة من الأشخاص في إطار البنية الاجتماعية و في الهوية السردية تتداخل عناصر ثلاث في بناءها هي التاريخ، الخيال و السرد.

فالإنسان يحافظ على هويته على الرغم من تعدد المواقف و الظروف و التغيرات التي تطرأ عليها، و على الرغم من تغير مراحله العمرية إلا أن حياة الأشخاص تصبح أكثر إثارة عند قراءتها أي عندما تدخل في مجال السرد.

فالسرد هو الوسيط بين الذات و الآخر، لأن الحياة تنتقل عبر النص من مجموعة أحداث معاشة و أفعال و قيم أخلاقية تطبع الهوية إلى الآخر الذي يقرأها و يؤولها ويضفي عليها لمسة خيالية لأنه يسافر داخل هذه السطور التي يقرأها مع هذه الذات فيعيش آلامها و أفراحها و إنفعلاتها و يتأثر بقيمها و مبادئها و في هذا الإطار يوضح ريكور : "أن السرد الذي نتعرف الذات من خلاله على هويتها هو سمة مشتركة مابين القصة الخيالية و كتابة التاريخ"[1].

يتساءل ريكور: أليست الحياة البشرية تصبح اسهل للقراءة وأمتع حيث تتحول إلى النص و تسمح بالتأويل؟

[1]-منى طلبة: الهرمنيوطيقا المصطلح و التاريخ: أوراق فلسفية، دراسات في الهرمنيوطيقا، العدد 10، ص 149.

2.1.3 - السرد و قراءة الذات:

إن الحياة حسب ريكور تصبح أسهل للفهم داخل النص أي عندما تصبح حكاية " أنها الطريقة التي نتحدث بها في الحياة اليومية عن قصة حياة، فنحن نضع الحياة بمنزلة القصة أو القصص التي نرويها عنها "[1].

إذن فالسرد محورا يدور حوله وجود الإنسان بمختلف سلوكياته و تصرفاته فهي تعبر عن عدد من النظم المعرفية و القيمية تمنح الذات وجودا في مكانها و زمانها،" فالذات التي لا تكون بمعزل عن تاريخيتها اذ هي تعيد بناء ماضيها حدثا و صورة للحدث بأساليب رمزية تريد لها ان تقيم لها علاقة تثاقف بين الذات و الآخر انفتاحا و تغايرا" [2].

تعد الهوية السردية و سيط بين السرد التاريخي الذي هو سرد مبني على منهج موضوعي و قائم على أسس معرفية و سرد تخيلي يتعلق بالقصص الدرامية و الحياة المعاشة التي مر عليها الأشخاص وفقا لنماذج مختلفة لردود الأفعال و السلوكيات القائمة على الأبعاد القيمية و الثقافية، فالحياة لا بد لها أن تعاش و لابد لها أن تروى و تقرأ وتؤول و تفهم، فالهرمنيوطيقا هي الركيزة التي نعتمد عليها في قراءة النص السردي و من ثمة فهمه. إن الحياة بهذا المعنى لا تخلومن الفعل و البنية الأخلاقية لهذا الفعل، و أن الفهم قائم على القراءة الخيالية للهوية السردية و هذا ما يؤدي إلى انفتاح الذات المتواجدة داخل النص السردي الى الآخر الذي يتشكل لديه الوعي بهذه الهوية و عليه فإن هذه القراءة التخيلية للهوية لا تملك موضوعية و ثبات في التأويل" فأن تحكي هو أن تفسح فضاءا تخيليا للتجربة أين يتحقق الحكم الأخلاقي ضمن صيغة شرطية"[3].

فالهوية السردية لا تعرف ثباتا لأنها دائمة التشكل داخل فعل القراءة و التأويل و السرد التخيلي كما التاريخ الذي يعيد تشكيل الحوادث التاريخية كلما تجددت المناهج و القراءات أو أن صح التعبير، الشواهد الموضوعية للحوادث التاريخية.إذن إن السرد يلعب دور الوسيط الذي يوفر الشروط المعرفية للذات بطريقة غير مباشرة من خلال المعطيات الثقافية التي يتم

---

[1]-بول ريكور: الوجود والزمان والسرد، ترجمة و تقديم: سعيد الغا نمي، المركز الثقافي العربي، ط 1 ، 1999، ص 259.

[2]-حاتم الورقلي: بول ريكور، الهوية و السرد: دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، 2000، ص78.

[3]-المرجع السابق: ص 79.

إنتاجها عن طريق الفعل، فالوساطة السردية تؤدي إلى فتح مجال التأويل للذات التي طالما تساءل عن أبعادها كل الفلاسفة فالسرد إذن يوفر التواجد للذات داخل الزمن بأبعاده الثلاث الماضي، الحاضر و المستقبل و منه تدخل الذات في نسيج البنية الوجودية " كائن داخل الإمكانات العميقة للذات الأخلاقي بتوسط الذات التخيلي"[1].

لكن إذا كانت هذه صورة الهوية السردية فإننا نتساءل عن مكمن تواجد الأبعاد الأخلاقية في هذه الهوية التي اكتسبت الصيغة الزمانية؟

3.1.3 - القصص تروى والحياة تعاش:

في رحلة البحث عن الحياة الجيدة مع ولأجل الآخر و في إطار المعايير الأخلاقية و القوانين الإلزامية التي توجه السلوك الإنساني بين الإيجابي و السلبي فإن الإنسان منذ لحظة ولادته ينطلق في بناء هويته و يختار إمكانات أفعاله، و كما رأينا في الفصل الأول أن الذات تتواجد بصورة وسطية بين المتناهي و اللامتناهي في ظل الصراع الأخلاقي الأزلي بين الخير و الشر، لان الرحلة الحياتية التي يقودها هذا الإنسان هي عبارة عن حبكة تتشابك فيها مجموعة من الأحداث المختلفة حيث يعيش في تراجيديا الموت و الضياع و أحيانا ملهاة الفرح و النجاح، و أن التغييرات التي تتواجد فيها الذات لابد من أن تعيشها و تتفاعل معها، فالحبكة حسب ريكور هي تأليف مجموعة من العناصر المختلفة فإن كانت حياة الإنسان عبارة عن عدد من الأحداث فإن " الحدث ليس مجرد شيء عابر أعني أنه أكثر من مجرد شيء يحدث وكفى، بل هو ما يسهم في مجرى عملية السرد "[2]. فالسرد بهذا المعنى عبارة عن سلسلة من الأحداث التي تعاش في مجرى من اللحظات الزمانية و الإمكانات الوجودية.

فالسرد يسلط الضوء على كل تفاصيل حياة الذات و من حيث صراعاتها و انسجاماتها وانفتاحها على مختلف المصادفات الخارجية وانطوائها على ذاتها في حالات الهشاشة العاطفية و عدم القدرة على احداث ذلك التناسب الداخلي مما يؤدي إلى ارتكاب الأخطاء والوقوع في الشر. إن السرد هو الذي يتكفل بنقل هذه الأحداث و يحولها من مستوى الجمود والركود من مجرد أحداث بسيطة خالية من الإثارة إلى مستوى القراءة و الحركة و الانفعال وهنا يتداخل

1- حاتم الورفلي: بول ريكور،الهويةو السردية ، المرجع نفسه، ص 88.

[2]-ديفيد وورد: الوجود و الزمان و السرد فلسفة بول ريكور، ص41.

السرد و التاريخ الذي يحمل الخصائص التراثية لجماعة بشرية فيحركها في أبعاد زمانية و أحداث مختلفة لأن التاريخ عملية تركيب لمجموعة الأحداث المتعاقبة فيتم نقلها من الماضي إلى الحاضر فالتاريخ كيفما حدده لنا ريكور يقوم على " الموضوعية التي يجب أن تؤخذ من منظور ابستمولوجي صارم، موضوعية التفكير المنهجي المنظم مفهوم و الذي يؤدي إلى عملية الفهم"[1] إن التاريخ يختلف عن السرد إذن من المنطق الإبستمولوجي في أنه لا يروي الحياة المعاشة كحادث تاريخي علينا تحليله، بل إن الحدث الماضي الذي يحكيه التاريخ يخضع لفعل التذكر، لكن السرد مرتبط بحياة الأفراد الماشة و أن ما يلتصق بالسرد هو الخيال أي استحضار الخيال فيحدث شيء من التلائم بين عالم القص و الرواية و عالم الخيال. فريكور" لاحظ أن كل خيال له مرجعية ما من الواقع"[2].

القصص تروى و لكنها أيضا تعاش على نحو من الخيال و هذا ما يضفي على السرد الصبغة الذاتية على عكس التاريخ. إن السرد يفتح مجال للابتكار و الإبداع لأن عنصر الخيال الذي يلعب دور الوسيط بين الحياة المروية و النص الذي ينتقل إلى عقل القارئ. الحياة تروى لأن أحداث الإنسان و تقلبات تجاربه تؤدي حتما إلى الإبداع السردي لكننا نتساءل : هل يمكن اعتبار كل أحداث الإنسان موضوعا سرديا؟

إن القصص التي تروى هي تلك التي تجد في الحدث ذلك الاستعداد و القابلية لأن تنتقل من مستوى التراث المجرد إلى مستوى الحياة و الخيال، المتعارف عليه لدى الجميع أن الصراع موجود في صميم الطبيعة الإنسانية فذلك التنافر أي التجاذب بين المعطيات الأخلاقية و الأخلاقية، فمثلا التراجيديا كواقعة سردية تداولتها الأشعار الأدبية تبين لنا المستوى العميق لوقوع الذات في الصراع بين الخير والشر.

إذن ان السرد واحد من الأساليب التي تجعلنا نضطلع على الأبعاد الأخلاقية للفعل الإنساني، لأنه وسيلة يكشف لنا عن تلك الدناءات، و الحروب و الإساءات التي حدثت للبشر.

نخلص إلى أن الحياة تفهم إلا بالسرد وأن الخيال هو الذي يضفي على السرد تلك اللمسة الإبداعية و الإثارية للقراءة و إن صح التعبير فنحن كذوات هم اللذين يساهمون في صناعة هذه الروايات فنحن أبطال هذا السرد. إن الذات تتصرف نحو السرد بصورة تلقائية فلا

[1]- Paul ricoeur: histoire et vérité, editions du seuil,1995, cérés editions, p25 (1

[2]-منى طلبة: الهرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم، أوراق فلسفية ، العدد 10، ص148.

يكمن أن نفهم الذات خارج الفعل و المأساة و الآلام و المتغيرات التي تطرأ على حياة الإنسان، كما لا ننسى الجوانب الثقافية و الإنسانية التي تطبع الذات في تكوينها، فكل ذات تقدم دور من الأدوار المسرحية داخل هذا العالم "و غير هذا الاختلاف الكبيرين الحياة و الخيال، و بهذا المعنى يصح القول إن الحياة تعاش أما القصص فتروى" [1].

[1]-ديفيد وورد: الوجود و الزمان و السرد، المرجع السابق، ص55.

المبحث الثاني: الصيغة الأخلاقية في السرد

1.2.3 - فينومونولوجيا الجسم الخاص أو الجسد:

في إطار تحديد العلاقة الأخلاقية و التاريخية بين الذات و الآخر يضع ريكور الجسم أو الجسد وسطا بين الذات وا لآخر هذا الجانب المادي بالتعبير الديكارتي من الإنسان يقع بين الذات الحاملة لهذا الجسد و الآخر الذي يقف أمام الآخر مواج ها له، لأن الجسد ينتمي إلى هذه الذات التي تنتمي هي بدورها إلى هذا العالم. فديكارت أراد أن يجعل من الذات الإنسانية التي تحمل بدورها الوعي مركزا ثابتا للكون لأن الأنا وحدة أساسية لوجود العالم.

لقد فصل ديكارت بين الأنا و الجسد فأعلى من الأنا ووضعها في الأفق المتعالي للعالم بينما الجسد خلف دائرة الوجود.

غير أن النظرة الفينومنولوجية متأثرة بسلبية الجسد الذي يتألم وعدم قدرته على مقاومة هذا الألم الذي تسببه له عدة مسببات أهمها الشر أو فعل الإساءة الذي ينتقل من الآخر إلى الذات عبر هذا الجسد رغم أن الهوية السردية تنتقل عبر لحظات من الزمن وتعبر عن حضور الجسد لكن بشكل معنوي في عمق القصص، لأن الجسد في اللحظة الآ نية يسجل حضوره المادي و يقف في وسط العلاقة البينذاتية *inter- subjectivité* لكن علينا أن نفهم الجسد من منظور الألم كما يمكن فهمه من منظور اللذة، لقد اهتمت الفينومنولوجية بمسألة الجسد الذي يقع بين الذات و الموضوع، فاختزال الذات يعني اختزال الجسد، إن الألم المتلقي للجسد يؤدي بصاحبه إلى فقدان الشعور بالسعادة و مع تنوع درجات سلبيته يتبدى الجسد الخاص الوسيط بين حميمية الأنا وخارجانية العالم"[1]. فالجسد هو أقرب شيء إلى ذاتي وهو يمثل عضو يثير حرية الحركة و التصرف . إن الجسد يسبق من الناحية الأنطولوجية كل تميز بين الذات والآخر، فقد يبدو هذا الجسد غريبا أنطولوجيا أمام الآخر الذي يمثل أمامي كغريب أيضا فكيف يحدث التفاعل بين الجسدين؟

لا يمكن أن تفهم الحميمية التي تتواجد بين أناي وجسدي للآخر إلا عبر توسطات لغوية وعملية. ومهما تكن كيفية العلاقة بين الجسد الخاص بي و الآخر الذي يمثل ذاتا شكلانية

[1]-ريكور: الذات عينها كآخر،المصدر السابق، ص595.

تحمل صفات تعكس الجانب الجواني للذات وإن كان الجسد يتواجد داخل الفضاء المكاني ويحتل حيزا فيزيائيا فما بداخله يعيش زمنا يمثل ديمومة الشعور باستمرارية الذات و الأنا.

إن الجسد يشكل جوهر فلسفة ميرلوبونتي و هذا ما أشار إليه ريكور بإسم الفينومينولوجيا فهو أي الجسد مركبة الكائن الإنساني في هذا العالم فهو حسب ميرلوبونتي مكان التقطعات "فهو الرائي و المرئي في نفس الوقت المتكلم المنصت الخاضع لسطوة اللغة و هو وحدة داخلية و خارجية و ذات موضوع".1

إذن ان هذا التواجد الفعلي للجسم و الذي ينضم إلى مجموعة الأجسام الأخرى المتعددة والحاملة لهويتها وأنيتها، فلا نخشى الاختزال داخل عالم الأجسام المتعددة لأن " جسدي لا يظهر كجسم بين كل الأجسام إلا بقدر ما أنا نفسي آخر بين كل الآخرين"[1].

لإن فهم حقيقة الإنسان لا تكون إلا بفهم ذاته و جسده في بنيته الفيزيولوجية و النفسانية و كذا فهم علاقته مع كل ما يحيط به في هذا العالم.

و في هذا السياق يؤكد ميرلوبرنتي بوجهة نظر فينومينولوجية أن الجسد هو المحرك للمسار الإنساني يبدا بتكوين علاقته بالآخر ابتداءا من لحظة الولادة ،فلأم هي آخر جوهري بواسطته يتم الإنفتاح على العالم الخارجي فهي بداية الإنفتاح على الأجساد الأخرى.

إن الجسد هو الذي يضمن التواصل مع الآخرين لأن الآخر له وجود فعلي مرتبط بوجود الذات،فالآخرون عبر تجليهم في جسد العالم يكونون غدراكي عبر وسائطي الجسدية"إنهم ليسوا تخيلات أعمر بها صحرائي و ليسوا أبناء ذهني،وإمكانيات دائما هم توائمي أو جسد جسدي..."[2]

كما سبق و أن ذكرنا في الفصل الأول أن الجسد يلعب دور الوسيط بين قطبي المتناهي و اللامتناهي، غير أنه علينا الإقرار بأن الذات لا تنتهي بانتهاء الجسد فضائيا، و أن ما علينا فهمه في هذا المقام من الناحية الأخلاقية أن الجسد هو المعلم الذي يفتح على الآخر و يفتح من ثمة باب الحوار و النقاش و التواصل مع الآخر حتى تبلغ المستوى الكوني الكوزمولوجي.

[1]- M.merleau ponty;le visible et l'invisible;Paris Gallimard;1964 p184

-[2] 2M.merleau ponty ; signe;Paris ;GALLIMARD 1960 P22

2.2.3. - المواجهة الفلسفية بين الذات والآخر:

يوجهنا ريكور عبر هذه الدراسة إلى العلاقة بين الذات و الآخر، هذه العلاقة التي طالما صرح بطبيعتها التأثيرية و المتشابكة في تركيبتها الانطولوجية و حتى في الإطار السردي فإن هذه العلاقة تحمل أكثر من دلالة أخلاقية فالسرد يحدثنا عن ذلك التواجد الفعلي في سياق صناعة الأحداث بين ما تقدم عليه الذات و كيفية تقبل الآخر لهذه الذات، و كذلك التفاعل التأثيري بينهما.

إذن على المستوى الأخلاقي فإننا نستنتج الحضور الإلزامي للواجبية و كذا الأخلاق الغائية في إطار ما عرفناه سابقا، العيش الجيد مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة فالصداقة مثلا تشكل أرقى نموذج التفاعل بين الذات والآخر فهي كما رأينا عند أرسطو فضيلة وشرف.

وأن مبدأ العدالة يحدد العلاقة الأخلاقية القائمة على التساوي و التوزيع العادل بين الذات والآخر مما يؤدي إلى تحقيق الثقة و التفاعل الإيجابي بينهما، غير أن مرور العلاقة عبر ممر الالزامية يؤدي الى شيء من الحذر على اعتبار قيام هده العلاقة على مبدأ الاحترام القائمة على القوانين مما يؤدي إلى تقسيم العلاقة إلى فاعل و مفعول؟

في الحقيقة أن ريكور يجري حوارا فلسفيا مبني ا على قواعد فينومولوجية بين ادموند هوسرل وايمانويل ليفيناس . دائما وفي إطار الحديث عن البعد الأخلاقي للعلاقة بين الذات والآخر، فإن هوسرل يضع في صميم ابوخيته *épochè* الذات كذات و الآخر كموضوع يقوم عليه الشعور و يتجه نحوه و أن الآخر يصنع ذاتي أمامه كموضوع يثير اهتمامه وإدراكه، وأنه في النهاية علينا الإقرار بأن الذات و الآخر يشكلان موضوعات تملأ هذا العالم. و في هذا يتحدث هوسرل عن التعولم (*mondanéisation*)، و يقصد به " هذا التعولم يقوم على تشبيك حقيقي أصيل أرى نفسي كشيء من أشياء العالم"[1].

إذن أن الآخر يم ثل بجسده داخل عالمي الذي يم ثل أمام الآخر بجسدي وأن التعايش بين الطرفين لا يعني اختراق خصوصياته وحالته المعيشية وحتى ذاكرته فكل منا يحمل ذكرياته الخاصة به فعلاقتي بالآخر تفرض وجوده كهدية أو تقدمه apprésentation على

[1]-ريكور: الذات عينها كآخر،المصدر السابق، ص613.

حد تعبير هوسرل ؛ فتقديمه باختصار " يمزج بطريقة فريدة التشابه وعدم التساوي" [1] وبالمعنى العام إن هوسرل يحدث نوع من القطيعة على العينة التي تمثل الذات و الآخر الذي يمثل الجسم المقابل و المماثل في نفس الوقت على أساس تواجد التشابه بين الوجودين و الاشتراك في العيش داخل هذا العالم.

إن هوسرل يمثل الفينومنولوجيا التي تقوم على فكرة التعالي أي الترانسندنتالية التي تفصل بين الذات و الموضوع، غير أن اختزال الآخر بالمعنى الظواهري لا يمكن أن يتحقق إذا تم إحداث التطابق و استخراج ذلك التشابه الواضح بين المعنين للأنا والغير، غير أن التقاطع بين الذاتيين لا يعني إلغاء أحدهما للأخر بل يفرض وجود كل ذات ومن الناحية الأخلاقية يفترض تحمل التبعية و المسؤولية لكل معنى تحمله الذات والآخر.

أما بالنسبة لإمانويل ليفيناس الذي سبق لنا و أن تصادفنا معه في الفصل الثاني حيث أنه تتوضح فلسفته الأخلاقية في تواجد الوجه *le visage* الذي يمثل الآخر ، تلك المر آة التي تعكس وجودي من خلال تقاسيم شكلها المتمثل أمامي، إذن الآخر حقيقة أنطولوجية وبعد أخلاقي علينا الإقرار بذلك التقاطع الذي يحدث بيني و بين الآخر " حين يرتفع وجه الآخر في مواجهتي أو أعلى مني فهو ليس مجرد ظهور أستطيع أن أضمه إلى داخل تصوراتي الخاصة بي، بالطبع الآخر يظهر فيظهر وجهه " [2]. إن ليفيناس يجعل من الآخر وجود ضروري لتحميلي المسؤولية والتبعية، لأنه على وجه الآخر نقش الأمر القائل: "لا تقتل" إذن إن الأمر يجعلني باسم الأمر الأخلاقي مسؤولا أمامه وأمام كل وجه يتمثل أمامي " إنني مسؤول عن الآخر دون أن أنتظر مقابلا إن علي أن أتحمل كل شيء" [3]. و بهذا المعنى فإن ليفيناس يفتح المجال أمام الآخر ليثبت وجوده و أن تحقيق ذلك الاستقبال و التعرف على الوجه المقابل له.

لكن تصورليفيناس للعلاقة بين العينه و الآخر يدفعنا إلى طرح السؤال التالي: ما حدود المسافة التي تجمع أو تفصل بين هذين الوجودين؟

يرى ريكور أن هناك مغالاة لا تضع حدود ا فاصلة بين العينية والغير مما يؤدي إلى بلوغ أقصى حدود اللامتناهي. إذن بهذا المعنى يحدث شيء من الانحلال أو نكران الذات في الآخر حيث الذات تصبح رهينة للآخر.

[1]- يكور: الذات عينها كآخر،المصدر السابق،ص615.

[2]- ريكور: المصدر نفسه، ص618.

[3]- جالكين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق،ص 66.

نخلص من هذه المواجهة التي أجراها ريكور بين هوسرل وليفيناس حول فينومنولوجيا العلاقة بين الذات والآخرإلى أن ريكور يحدد البعد الديالكتيكي المتكامل بينهما " لأن الواحدة تنتشر في البعد المعرفي للمعنى في حين أن الأخرى ننتشر في البعد الأخلاقي للأمر" [1].

إذن إن هذا الديالكتيك الذي يبرر العلاقة بين الذات والآخر يؤدي إلى إلغاء أحدهما الطرف المقابل له.

3.2.3 - الوعد والضمير:

إن ما يحيلنا إلى الحديث الحتمي عن الضمير هو ذلك الوعد الذي تلتزم به الذات أمام الآخر أو الآخر أمام الذات فالمسألة هنا لا تتوقف عند حدود اللغة التي تم بها قطع الوعد بل على الضمير الذي يتحمل مسؤولية هذا الوعد و يتحدد لديه الالتزام الأخلاقي أمام الإقرار والاعتراف أو عدم الإقرار؟ أي أن الضمير يعيش حالتين مختلفتين تماما حالة التأنيب والتعذيب الذي يلحق بالذات كاملة و حالة الارتياح بعد الاعتراف بالذنب و تحمل تبعية هذا الذنب.

فالضمير بالمعنى الأخلاقي يحمل أثقال الذات التي اقترفت الأخطاء وهو ينتظر في أي لحظة من لحظات الزمن أن تقر وتعترف.

ان ما ينظم الضمير أخلاقيا هو القانون الذي يلزمه من الناحية الواجبية بمجموعة من الإلزاميات التي يوجب عليه احترامها و حسن التصرف أمام الآخر على اعتبار العلاقة الواجبية و الاحترامية التي يضمنها القانون كما أن الأخلاق الإستهدافية تستحضر الضمير بغرض تحقيق مبدأ العيش الجيد لأجل و مع الآخر، لأن صدق العلاقات الإنسانية يمثل أسمى درجات الوعي الأخلاقي، على الرغم من وقوع الضميرفي غالب الأحيان في مفترق الطرق بين الإقرار أو عدم الإقرار:" إن نحن لاحظنا أن الإنسان يتخذ القرار في غمرة ما دعوناه

[1]-ريكور: الذات عينها كأخر، ص626.

الطابع المأسوي للعمل" [1]. فالضمير يعني صوت الذات اتجاه الآخر و هذا بتعبير هيجل أي ازدواجية الضمير من خلال الجدلية الهيجلية بين السيد و العبد ففي كتابه الشهير (فينومنولوجيا الروح) يتحدث هيجل عن الاعتراف الذي يعبر عن انعكاس صورة الذات في الآخر :" إن السيد هو الوعي القائم لذاته و ليس مجرد تصور هذا الوعي و لكنه وعي قائم لذاته صارت علاقته بنفسه يتوسطها الآن وعي الآخر"[2].

إذن إن البعد الفينومنولوجي للضمير يضعه في مركز مسؤولية أمام الآخر الذي يتأثر بمدى قوة و إصرار هذه الذات على الاعتراف ، غير أن ريكور يشير إلى تفسير آخر يتمثل في التحليل السيكولوجي الذي قدمه سيجموند فرويد من خلال ترسب المعطيات الأخلاقية والدينية و السلطة الاجتماعية التي تتلقاها الذات مما يؤدي إلى تأثرها بهذه الأبعاد الثقافية وأن ما نفهمه من هذا الأمر هو توارث المعطيات التربوية و الثقافية من الآخر إلى الذات ثم إلى الآخر وهكذا ، فهذا التناقل كما يعبر عنه ريكور بمصطلح " التفسير الجيني الوراثي" [3] يتم بصورة تلقائية وترسب في الأنا الأعلى الذي يقاوم الهو وهذا طبعا في إطار الصراع النفساني.

إذن إن الضمير هو مصدر الإقرار وهو مصدر الأمر لأنه نابع من مصدرسلطة تتجاوز حدود الانسان وسواء كان هذا الأمر صادر عن امر الزامي أو عن الآخر الذي يقف أمامي ويواجهني أو سواء كان من مصدر توارثي فان الضمير يبقى دائما يمثل تلك القوة الباطنية في الذات التي تحاول قدر الامكان أن تحافظ على توازن الذات أخلاقيا.

لكن ما يدفعنا الى التساؤل هو: اذا كان الاقرار على مستوى الذات فكيف نشهد للاقرار والاعتراف على مستوى التاريخ و الشمولية؟

---

[1]-ريكور: الذات عينها كآخر، المصدر السابق،ص644.

[2]-هيجل: فينومنولوجيا الفكر، ترجمة و تعليق، مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر، 1981، ص162.

[3]-ريكور:المصدر نفسه ،ص647.

المبحث الثالث: الخطأ والإعتراف

1.3.3 - الإعتراف والعفو في التاريخ:

يقصد ريكور بالإقرار ذلك الوثوق الذي يطبع الهوية الذاتية في وجوديتها، والاعتراف الأخلاقي بالإلزاميات، فالإقرار مبدأ أنطولوجي يقيم الذات وفقا لتوسطية التفكير لأن الذات كما سبق لنا و أن ذكرنا من الناحية المذهبية قد عرفت وثوقا لا تعتبر به أدنى شك من خلال كوجيتو ديكارت وهي الذات عينها التي عانت من اهتزازات الشك والانهيار من خلال لاكوجيتو نيتشه.

ولأن الذات تحتاج إلى كثير من الوثوقية فإنها في ذلك البعد الذي ينفتح على الغير أو الآخر فهو جزء لا يمكن فصله عن فعل الإقرار فكل إقرار بذات يعني في نفس الوقت إقرار بوجود الآخر، إذن إن الإقرار:" نقيضه الارتياب أوالريبة لهذا المعنى فإن الريبة تحتل مكان الوجود الباطل أو الكاذب في الزوج الأرسطي"[1].

إن ما نفهمه من هذا المستوى الفلسفي لفكرة الإقرار كمبدأ أنطولوجي مدى ارتباطه بالذات الفاعلة المتحركة الواثقة من وجودها، فالإقرار يتم داخل النسق اللغوي و الزماني فهو من الناحية اللغوية يستعمل تلك الصيغة الصادقة التي يعبر عن الفعل و من الناحية الزمانية يعني تحول الإقرار من مجرد مبدأ أخلاقي صادق إلى حالة من السرد القصصي الذي يتداول عن طريق شبكة النسيج الثقافي من مستوى الفعل والقول إلى مستوى السرد و القراءة المهم أن الإقرار يعكس ذلك الصدق الذي يؤدي بالذات إلى الثبات و الابتعاد عن كل شك وريب.

إذن إن تقريب المعني بين الريبة والإقرار مثل تقريب المعني بين الشهادة أمام القضاء،فالريب كما يرى ريكور "يؤرق الإقرار كما يؤرق الشهادة بالزور الشهادة الصادقة"[2] على الرغم من أن الواقع يبين أحيانا ذلك التلا ؤم بين الريبة والإقرار أي ذلك اللاتوازن الذي يحدث للذات حيث تقدم على الإقرار كواجب أخلاقي وإلزام أمام الذات عينها وبين عدم القدرة أوالريبة التي تجتاح الذات بالتراجع عن الاعتراف مما يؤدي أحيانا إلى تقديم صور زائفة عن الإقرار على اعتبار الخلاف الذي يتم بين الريبة والإقرار.

---

[1]-ريكور: الذات عينها كآخر،المصدر السابق، ص561.

[2]-ريكور: الصدر نفسه، ص 562

وبناءا على ما تقدم يمكننا أن نستخرج فكرة الإعتراف بالذنب والمطالبة بالعفو لأن المسألة هنا مرهونة بالزمن فالاعتراف بالجريمة و الذنب لا يحدث في لحظته وأوانه بعد حقبة زمنية وبعد أن تدخل الحادثة في السياق السردي والتاريخي على المستوى الإبستمولوجي.

يرى ريكور أن الشر هو أصل كل الجرائم و الحروب و الانهيارات القيمية للإنسانية، لقد شهد العالم كله شتى أنواع الحروب و الأزمات، و القتل الجماعي.

سيشهد ريكور من خلال الحرب العالمية الثانية التي عاش جحيمها وشاهد المأساة الإنسانية بكل أنواع الشر الممارس وعليه أضحى السؤال حول ضرورة الاعتراف وطلب العفو أمرا مشروعا؟ في كتابه _الذاكرة و التاريخ و النسيان_ ، يؤكد ريكور أن الخطأ هو أساس العفو فلا نطلب العفو إلا بعد وقوعنا في الخطأ غير أن طلب العفو يعد أمرا صعبا، فلا أحد يعارضنا من أن القرن العشرين هو قرن عنف و دمار شامل من الجانب المادي والمعنوي مما أدى إلى تغيير الكثير من البنى الاجتماعية و السياسية و حتى الأخلاقية، غير أن البحث في التاريخ يقسم لا محالة الإنسانية إلى مجرم وضحية و أن التاريخ المبني على الذاكرة هو الذي يفصل في مسألة الإدانة و تحمل المسؤولية بالنسبة للأطراف الذين تسببوا في إذاء البشرية " و هذه البنية هي عزو الأفعال أو تحميل التبعة، فمن غير الممكن أن يكون هناك عفو بدون اتهام أحد و اعتباره مذنبا... و يعني تحميل التبعية بعدا شاملا"[1].

فالذاكرة هي التي تحمل أثقال أخطاء الإنسانية عبر التاريخ و أنها مليئة بالأحداث المئلمة التي انطبعت في خلايا جدرانها لكن ريكور يتساءل عن إمكانية العفو عن الخطأ و أن التاريخ الذي سجل كل هذه الأحداث بعنفها و اضطهادها تجاوز القوانين التي تقوم على العدالة و فضيلة التساوي؟

دائما نعود إلى فكرة محورية الشر لأنه هو المتسبب في كل مآسي هذا العالم و أن الإنسان يسعى في كل مناسبة لمحو آثار العنف و يطلب العفو من غيره لإعادة كتابة التاريخ بلغة أقل عنفا، فالنسيان كما يرى ريكور: " يفترض وجود الإساءة القادمة من الآخر والاعتراف بهذه الإساءة"[2]. إذن النسيان هو الكفيل الذي يمكنه أن يعيد تشكيل أحداث الحاضر بعيدا عن معطيات الماضي، لكن السؤال الجوهري الذي طرحه ريكور في هذا الموضوع

[1]-عدنان نجيب الدين: مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، المرجع السابق، ص 272.

[2]-ريكور: الذاكرة، التاريخ والنسيان، ترجمة وتحقيق وتقديم، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1- تاريخ النشر-2009، ص 27.

يدور حول كيف يتم العفو؟ و كيف ننسى الجرائم التي ارتكبت؟ إن البشرية عاشت حروبا مدمرة و مجازر عنيفة و كما سبق لنا و أن ذكرنا فإن في التاريخ دائما هناك مجرم و ضحية فهل يمكن لهذه الضحية أن تعفو و تسامح المجرم رغم حجم الشر و الألم الذي ألحقه بها؟

يتحدث هنا ريكور عن الغفران الذي هو عفو متعال و الذي يعكس في الوقت نفسه قوة الخير المغروسة في أعماق النفس البشرية رغم تمظهرها بالشر و ارتدائها لباس العنف والظلم إلا أن العمق الحقيقي للإنسان هو ذلك النزوع للعفو و التسامح فالنسيان هو أولا باب العفو و الغفران " فهناك نسيان انتقائي يسمح بتكوين تاريخ معقول، و هو ما يفتح الطريق إلى العفو" [1]. إذن العفو يؤدي إلى مسح كل أحداث الماضي بحروبها و آلامها و لا أخلاقياتها و كل أنواع الشر الممارس على الإنسان إلى فتح صفحة بيضاء جديدة في التاريخ تاركة وراء كل المأسي و الضحايا .

و من هنا يرى ريكور أن تعايش المجموعات التاريخية في العالم يجب ان يكون موضوعا لحوار جاد فإذا كانت مطالبة جماعة او شعب بحقه التاريخي من جماعة أخرى كانت سببا في آلامه و تمزقه الإجتماعي و الثقافي أي طلب الإعتراف من المجرم الذي يمثل أمام محكمة التاريخ،فإن ثمة حدود يتم فيها تحقيق هذا المطلب الأخلاقي وهو الإعتراف غي مقابل العفو ،و إلا ستتحول المسألة الأخلاقية بكل مبادئها و مسؤولياتها الى مجرد وهم لا يجوز الوثوق به.

فهدف ريكور من وراء فكرته الأخلاقية حول العفو و الغفران و التسامح هو بلوغ النهايات السعيدة التي تريح الإنسانية و تحتضن كل البشر تحت ظل الحياة السعيدة فما على البشرية إلا أن تنسى و تسامح.

[1]-عدنان نجيب الدين، مسألة الشرفي فلسفة بول ريكور،المرجع السابق، ص 302.

2.3.3 - بول ريكور فيلسوف الكونية:

بول ريكور هذا الفيلسوف الفرنسي، الذي يعد من أغزر فلاسفة هذا القرن إنتاجا وموسوعية، وأكثر الفلاسفة قراءة، إن تنوع ميادين الكتابة لدى ريكور جعله يخترق كل المجالات الفلسفية إنطلاقا من السؤال عن الذات إلى البحث في التاريخ بصيغة الشمولية والكونية.

على الرغم من أن ريكور لم يمر في مسيرته الفلسفية على وتيرة واحدة إلا أنه قاد معارك فكرية و مناظرات متعددة خاصة تلك التي اختلف فيها مع أقطاب البنيوية و شهد ريتشارد كيرني" لم يخرج بول ريكور منها منهزما على الرغم من ضخامة مناظره الذي يعتبر الأب المؤسس للفلسفة البنيوية" [1] ويقصد ريكور كيرين بهذا القول تلك المنازعة الفكرية التي جرت بين ريكور جاك لاكان حول الانتقادات التي وجهها ريكور لسجموند فرويد والذي اعتبره زعيما للشك دون منازع والذي أفقد الذات معناها تحت عنوان الصراع النفس والتركيز على منطقة الهو التي تمثل مصدر الطاقة الغريزية، ومع ذلك لقد عرف المسار الفلسفي لريكور عدة منعطفات و تخللتها حالات من تلبية لعدة اتجاهات فلسفية أهمها الوجودية والظواهرية وتأثره بالفلسفة الأنجلوسكسونية و خاصة اعتناقه للهرمنيوطيق ا أي تبنيه للتأويل واهتمامه البالغ بمسائل اللغة انطلاق من سؤاله حول الشر؟ هذا الشر الذي يعد رمزا يجب فك شفرته لفهم سبب تجذره في العالم الإنساني ووقوفه وراء كل آلام الشر والمعاناة الإنسانية من حروب و مشاكل و نزاعات عرقية و دينية.

لقد حاول ريكور قدر الإمكان أن يرجع تلك الثقة بالذات التي فقدت معناها مع فلاسفة الريبة أو "اللاكوجيتو" فهو الذي انطلق بقراءته الفلسفية من التراث الفكري اليوناني و اتجه صاعدا نحو الفكر الفلسفي الحديث فالمعاصر و من خلال قراءته المتعددة للتراجيديا و الأدب و الفن كإرث إنساني فإن العديد ممن اعتبر ريكور مجرد قارئ للإرث الفلسفي " إذ كان على الدوام يقرأ و يشرح كتابات الفلاسفة بصبر و أناء عجبين" [2]. هذا ما أكده أوليفيه مونجان، رغم أن الكثير من الناقدين أعتبر بول ريكور قارئ بارع و أنه أعاد صياغة التراث الفكري و من ثمة فإن كتاباته تفتقد لأفكاره أو إلى الإبداعية بل أن ما كتبه ريكور يعد صدى لأفكار الغير وتفتقر للأصالة و التجديد.

[1]-ريتشارد كيرني: بول ريكور، أشغات للنشر، لندن، المصدر المغترب العربي، ص10

[2]-مجلة ثقافة عالمية: الأخيرة، بول ريكور في رحلته الفلسفية، ثقافة عالمية، ترجمة أحمد علوان تقي.

غير أن القارئ لريكور يكتشف رغم غطاء التراث الفكري الذي يتغطى به إلا أنه استطاع و إلى حد بعيد أن يخرج من خلال إجراءه لحوارات فلسفية على المستوى الأخلاقي بين كبار الفلاسفة كالحوار الذي أجراه بين أرسطو و كانط وهوسرل و ليفيناس ..إلخ تمكن من تحقيق مفاهيم فلسفية أكثر عمقا، فريكور يرفض إجراء أي تقويض مع التراث الفكري كيفما كان شكله لذلك نجده من خلال مشروعه الفلسفي منذ بدايته إلى نهايته سعى إلى بلوغ الكونية و الشمولية التي تضم تحت لواءها ثقافات الإنسانية جمعاء و توحدها تحت ظل قواعد أخلاقية تكون مفهومة على نفس المستوى مادام الشر الرمز الحقيقي الذي يقلب إمكانات بقاء البشرية في سلام و تمتعها بالعدالة و الأمن و منه فإن فاعلية الإنسان تدفعه لا محالة إلى فتح باب الحوار على مصراعيه و إثارة مشاكل العصر بمناقشتها من مختلف الرؤى دون أي تعصب و مغالاة و لا فكر مسبق من شأنه أن يقتل روح الحوار و يقضي على المبادئ الأخلاقية الإنسانية التي يجب أن تلتف حولها بكل قناعة . لقد جعل ريكور من الفلسفة الحكم الرئيسي للسجال الحضاري بين البشر منذ أقدم العصور فهي أي الفلسفة التي تنظم ألية الحوار و هي الوحيدة القادرة على فهم كل البنى الفكرية لأنها و أخيرا نتاج ثقافي قابل للفهم " كل فلسفة عظيمة ليست فقط فعلا تاريخيا، أنها تلعب كذلك على إمتداد حياة العقل الإنساني دورا غائبا مهما و فريدا، فالفلسفة من الدرجة الأكثر سمو التي يمكن للتجربة المعيشة أن تدركها، تكوين و حكمة زمانها"[1].

مع ريكور يفتح العالم ، لكن شرط قيام الديمقراطية العادلة كبديل عن كل تلك الأنظمة البالية التي أزالت معنى الذات في داخل صراعاتها السياسية و الاديولوجية التي إختزلت معنى الإنسان في الخطاب الزائف ، و لهذا يقول فرانسوا دوس و هو أكثر الذين اهتموا بفلسفة بول ريكور" إن الاقتناعات و التقاليد التي يتغذى منها الحوار المتعدد الأطراف ماهو إلا مجاملة للآخر، فلا يكون له مكان إلا في الديمقراطية المفتوحة التي تستوعب ا لإتجاهات داخل الحوار"[2].

كما أنه لا يفوتنا في هذا المقام ان ندرج شهادة أحد أقطاب الإتجاه البنيوي جاك دريدا * رغم الموقف النقدي الذي وجهه ريكور للبنيوية كتب دريدا في مجلة" تل كاليه" الفرنسيةالشهيرة في

[1]- جورج زيناتي: بول ريكور، ينصت إلى العالم، أو مجلة أوراق فلسفية، العدد 8 ، ديسمبر2003.

[2]- francois dosse : paul ricoeur,lagir dans la modermité,13 mars 1999 p9

* جاك دريدا:مفكر فرنسي ولد بالأبيار الجزائر 1930-2005 يعد ممثلا للتفكيكية في فرنسا أي تقريض كل مركزية فكرية2004

العدد(362)عن ريكور"لقد أحدث فيَ خطاب ريكور وقعاً شديدًا:وضوح، لباقة،قوة برهانية،سلطة بلا سلطوية،التزام من الفكر،...هذا القارئ الكبير لهوسرل هو الذي علمني اولا على نحو أكثر صرامة من سارتر،بل ميرلوبونتي أيضا،قراءة"الظاهراتية"و الذي بات نوعا ما دليلي منذ اللحظة..."[1] .

و يتحدث عنه أوليفيه مونجان في مقال له تحت عنوان:"رجوع الفيلسوف الفرنسي الأكثر قراءة في الخارج." لقد كان ريكور وفيا لكل المبادئ الخلاقية رغم المنعطفات و المستجدات التي واجهته في مسيرته الفكرية"بول ريكور أسس منذ البدء للأخلاق التي تسمح بحياة جيدة مع ومن أجل الآخر في مؤسسات عادلة لم يتأثر ابدا بالتوتاليتاريات الثقافية التي صنعتها البنيوية،الماركسية و التحليل النفسي كما أنه ناقش كل ما يعتبر وظيفي لديهم."[2]

1- جاك الأسود:بول ريكور قواعد القراءة المستقبل-الأحد29ايار2005-العدد1931

2-PAUL RICOEUR ou la patience de la raison par Bounel dominque; mis a jour le21-4-1994 l Express.fr

3.3.3 - أثر بول ريكور في الفكر العربي:

عندما رحل بول ريكور عن هذا العالم في العام 2005م كان قد ترك وراءه عناوين تستدعي كل طالب علم أن يتصفح بل ويدخل في غمار أفكارها ليستوعب الأبعاد الفلسفية والمبادئ الأخلاقية التي طالما دافع عنها هذا الفيلسوف الذي لم يتناقض يوما مع ما يحمله من أفكار العدالة و الحق و فضيلة العيش معا و لأجل الآخر، إذن ترك ريكور خلفه ثروة فكرية هائلة، إلى جانب عدد لا يستهان به من المفكرين و المقربين إليه من العرب الذين تمتعوا بصحبته و استصاغوا فكره إلى حد التأثر به، إننا لا نجد في أعلى قائمة الفلاسفة العرب الذين درسوا على يده جورج زيناني و الذي سيشهد على ريكور" الفيلسوف و الحكيم الذي بقي طيلة حياته متنبها للمشاكل التي تطرحها حياتنا المعاصرة، كيف لا، و كل فلسفة كبرى ليست فقط حدث تاريخيا، بل هي تلعب في حياة الفكر الإنساني دور المرشد و الموجه" [1].

إذن إن حضور بول ريكور داخل الفكر العربي تعكس تلك القدرة الفكرية الخارقة لدى هذا الفيلسوف في تقاسم آلام و هموم و مشاكل الإنسانية التي تعاش من هذه الأمة، هذا التقارب في الفهم قلص كل المسافات لتحقيق ذلك التوافق الفكري الذي يلغي كل عنصرية و تزمت وسلطة لا مبرر لها.

إن ما قرب ريكور إلى قلوب فلاسفة العرب هي تلك المبادئ الأخلاقية العالية التي كان يؤمن بها فقد قال عنه الأستاذ الفاضل الربيع ميمون" إنه حكيم ذو بصيرة و بعد نظر الفلسفة لديه أكثر من مجرد مادة تدرس آو علم يحصل و إنما هي، فوق ذلك، رسالة تنويرية موجهة لكل النساء وكل الرجال تدعوهم ليعيشوا إنسانيتهم بنبل وكرامة" [2].

لقد تأثر الفكر العربي بفلسفة بول ريكور من حيث كونه فيلسوفساير عصره فقبل منها ما يجب قبوله وعايش من الأحداث والآلام والصعوبات وحاول قدر الإمكان تجاوز المحن التي حلت به، وأنه ناضل حتى النهاية على كل مبادئ الحق والعدل وضرورة فتح المجال للآخر ليشارك في العيش ويساهم في بناء الحضارة الكونية، لأن الكون ليس مكانا خاصا .

---

[1]-عدنان نجيب الدين: مسالة الشرفي فلسفة بول ريكور،المرجع السابق، ص382.

[2]-الربيع ميمون: مجلة أوراق فلسفية، العدد الثامن، ديسمبر 2003، ص 94.

لقد شارك ريكور في محاولة حل المشاكل العربية خاصة منها القضية الفلسطينية وهي القضية الأم لدى العرب حيث أنه اقتنع بحل الحكم الجزئي للدولتين معا، و من شهادات التي تشرف ريكور لدى العرب هي وقوفه ومناصرته الثورة الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي الذي يمثل بلده، فريكور رجل مسالم ضد كل عنف و ظلم يمارس على الإنسان مهما كان انتماء هوية هذا الإنسان يقول عنه المفكر محمد محجوب" ريكور أستاذ الأخلاق، داعية للسلام و اللاعنف" [1]. كما انه لا ننسى ذلك التأثر الواضح بتأويله ريكور في الفكر العربي خاصة لدى الفلاسفة الذين فتحوا المجال لإعادة قراءة التراث و تجديد لغته و اسلوبه لأنه معطى إنساني مرتبط بعطاره الزماني و المكاني و من ثمة قابلية للتجديد و ممارسة المنهج الهرمنيوطيقي على هذه النصوص التي ظلت جامدة في إطارها الزماني و المكاني فهو يريد من الهرمنيوطيقا أن تتطابق مع باطن الكاتب و التساوي و تضاهيه و من ثمة إعادة إنتاج و تجديد و إبداع فريكور يؤكد أن واجب الفيلسوف اليوم هو تأويل الرموزوالعلآمات أي إتباع الإجراء الهرمنيوطيقي لكل فهم صحيح بهذا المعنى يتحول السرد من مجرد صورة كتابية الى حالة حيوية ممفتوحة الآفاق، و يكفي أن نذكر الفيلسوف محمد أركون الذي ت أثر بالغ التأثير بالمنهج الهرمنيوطقي الذي مارسه ريكور على العلوم الإنسانية لا سيما على علم التاريخ الذي أولى له أهمية كبرى كبرى على اعتبار أنه حامل لذاكرة البشرية " إن أركون وهو أحد المتأثرين بريكور وبفلاسفة غربيين أخرين يؤكد أهمية المناقشات النظرية التي دارت في فرنسا حول علم التاريخ والمعرفة التاريخية وتجديد مناهجها"[2].

وكذا نجد المفكر العربي نصر حامد أبو زيد الذي تأثر بالفكر التأويلي لدى ريكور وانطلق باستخدام هذا المنهج في النص المقدس، قصد إعادة قراءته وفهمه. وهذا ما يؤكد عليه أبو زيد عندما يعرف الرمز بنفس الصيغة التي استخدمها ريكور: " هو بنية من الدلالة يدل فيها المعنى الثانوي المجازي غير المباشر الذي لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال المعنى الأول"[3].

[1]-عدنان نجيب الدين: المرجع السابق، ص 383.

[2]-المرجع نفسه،ص366.

[3]-حامد نصر أبو زيد: اشكاليات القراءة و أليات التأويل، المركز الثقافي ، العربي، بيروت، الدار البضاء، ط 5، 1999،ص45.

و في هذا ي عتبرجورج زيناتي أن ريكور زعيم مدرسة التأويل دون منازع" المدرسة الفلسفية التأويلية الهرمنيوطيقية فنظريته في التأويل تستحق أن تأخذ مكانها الحقيقي في هذه المدرسة المعاصرة"[1].

و هناك من الفلاسفة الذين اجرو ا مقاربة فلسفية بين ريكور وإبن رشد ، وهذا ما أكده جورج زيناتي في تقديمه لترجمة كتاب ريكور - الذات عينها كآخر - : " فلبن رشد اعتقد بعمق بامكانيتة ضم كل المعرفة البشرية بعضها إلى بعض عن طريق الإصغاء إلى كل الأمم حتى وإن كانت بعيدة عنا "[2].

فالفكر بحاجة إلى أن يخرج من دائرة الإنغلاق المذهبي و لا يتسنى له ذل إلآ من خلال التأويلية و التي بفضلها يتم فهم النص بقراءة حاضرة بعيدة عن كل إنتماء أيديولوجي من شأنه أن يحيد النص عن المعاني الممكنة أي إضفاء اللمسة الذاتية و هذا ما رفضه ريكور حيث يقول:"لا يمكن تعريف التأويلية بإعطاء الأولوية للذاتية في قراءة النص.إن مهمة التأويليةبرأيي،هي من جهة،البحث في النص نفسه عن الدينامية الداخلية التي تهيمن على بنية الأثر،و من جهة أخرى قدرة الأثر على تخطي ذاته و توليد عالم يمكنه أن يكون بالفعل شيئ..."[4]

فكم هو الفكر العربي بحاجة اليوم إلى مثل هذه الفلسفة التي تعمقت في الفهم و نزلت إلى أرض الواقع لتعيد قراءة التاريخ من خلال المناهج العلمية لتوضيح الرؤية أكثر و منه إعادة تنظيم الذات العربية تنظيما يتماشى مع الوقائع الحاضرة و التطلع إلى المستقبل من خلال تأسيس الفهم الصحيح الذي يقوم على الوسطية التي لاتنفي التراث نفيا مطلقا و لا تلغي الآخر بل على الذات العربية أن تتقبل الآخر كطرف فعال في عملية الفهم و أن تؤمن بالنقد البناء الذي يضع الفكر العربي أمام الواقع الذي يحياه.

[1]-عدنان نجيب الدين :المرجع نفسه ،ص 364.

[2]-ريكور: الذات عينها كاخر،المصدر السابق، ص57.

4-عدنان نجيب الدين:مسألة الشر في فلسفة بول ريكور،المرجع السابق،ص379

فعلى الفكر العربي أن يأخذ على عاتقه مسؤولية الفهم و النقد و من ثمة إعادة التأسيس للهوية العربية التي تتقلب بين الصراعات الأيديولوحية و المفاهيم التقليدية التي لم تعد تساير الواقع لافي ثقافته و لا في تطوراته العلمية المتسارعة الخطى، و لا في ديموقراطيته التي تبنت فكرة العولمة .على الفلسفة كما يؤكد ذلك ريكور أن تتحرك بفضل حكمتها للتغير أن لا تسكت عن الخطأ لأن المبدا الأخلاقي يستوجب هذا التدخل المشروع ،لا بد للعقلانية العربية أن تتوقف من قراءة الآخر الذي تجاوز اللحظة الراهنة بل عليها أن تشارك كطرف مهم في النقاش و الحوار العالمي و أن تجعل الوعي العربي صوتا مسموعا في كل مناسبات الحديث الفلسفي المعاصر.فريكور لا يقصي أي طرف فعال من النقاشو بشرط أن يلتزم هذا العنصر بآدبيات الحوار و التواصل، دون أي خلفية تعصبية من شأنها أن تولد العنف و هذا ما يتنافى طبعا مع القيم الفلسفية و الإنسانية.

إذن لا يمكن أن نضع حدودا لفلسفة ريكور التي تعتبر فلسفة كونية والذي نفذ بفضل كتبه وشخصيته الهادئة المفكرة إلى أعماق القارئ الذي كلما اعتقد أنه ت مكن من فهم فكره إلا أنه يجد نفسه في حالة تعطش لإعادة قراءته.

خاتمـــة الفصل الثالث:

نخلص من خلال هذه الدراسة حول البعد الأخلاقي في الهوية السردية، إلى تلك الآفاق التي فتحها ريكور على الذات و على الآخر، فالحياة عنده ليست مجرد رحلة عبر محطات عادية، بل هي مجموعة من الأحداث التي تطبع هذا الوجود المتميز الذي هو الإنسان، فالحياة تجربة شخصية تعاش شيئا فشيئا حتى تصل إلى المستوى التاريخي الذي يشرك حوله البشرية ويجمعها داخل الذاكرة الإنسانية التي تحمل بداخلها مختلف التحولات والصراعات الأزلية المعروفة بين الخير والشر ، أو بين الخطأ والعفو الذي نطالب به بعد كل عملية خطأ ليفتح المجال أمام التسامح ومن ثمة التعايش فالإستمرارية البشرية داخل دائرة التاريخ و هذا لا يتم إلا إذا كان هناك نسيان و غفران و تسامح.

الخاتمة

الخـــــاتمـــــة

لقد شكل مشروع بول ريكور الفلسفي الذي انطلق منه بالبحث عن ماهية الذات التي تحاول أن تخرج نفسها من العدمية والتيه الأنطولوجي إلى التساؤل عن الذات الفاعلة من خلال قرائته للتراث الأخلاقي الأرسطوطاليسي في كتابه *الأخلاق إلى نيقوماخوس* التي تتميز بمبدأ الفطنة ومبدأ العمل من أجل العيش مع ولأجل الآخر ومقاربته الفلسفية للأخلاق الواجبية التي يتزعم لواءها كانط والتي تبحث في الأمر المطلق الصادر عن المبدأ الكوني الشمولي ؛ وبين هذين القطبين عبرنا بالبحث عن الفلسفة الأخلاقية من خلال دراسة مبدأ العدالة عند جون راولز إلى أخلاق البيولوجيا التي تطرح لنا مشكلة الحياة طرحا فلسفيا أخلاقيا وقانونيا، ثم أخلاق التواصل التي تزعم لواءها في العصر المعاصر كارل أتو آبل ويورغن هابرماس.

يمكن أن نقول أن البحث في إشكالية الأخلاق عند بول ريكور قد أدى بنا إلى إستخلاص النتائج التالية:

- إن ما يطبع الدراسة الأخلاقية التي قدمها لنا ريكور ورغم موسوعيتها واتساع المنافذ التي عبرها هو تلك الخصوصية التي تعرف عنده بالتوسطية الأخلاقية أو التوسطية في الحكم الأخلاقي لأن الذات تقع في حيرة بين الأخلاق الغائية والأخلاق الواجبية، بين إمكانية الفعل ومثالية التوصل إلى تحقيقه ؛ وذلك التطلع العقلي نحو الكونية والشمولية والذي يستوجب إقحام الآخر كطرف قابل للنقاش والحوار والمساهمة في إصدار الحكم الأخلاقي ومن ثمة الإقتناع بالكلية والتاريخانية.

- أن الفعل هو الذي يحرك التاريخ وهو الذي يؤسس للأخلاق ؛ فالفعل ضرورة إنسانية واجتماعية، تاريخية وأخلاقية. فريكور يرى أن الإنسان و رغم هشاشته الإيمانية ،رغم ضعفه إلا أنه قوي إذا ما تمكن من الفهم الجيد لذاته و تجاوز عتبة الهشاشة التي تخرجه من دائرة اللاوجود إلى الوجود و الفعل في التاريخ.

- يتطلب من الإنسان أن يكون صلبا قويا له إرادة تمكنه من إختراق كل الإمكانات التي تتواجد في طريقه و أن لا يستسلم لذلك الكائن الضعيف المنزوي في أقصى حدود نفسه بل عليه أن يستجيب لنداء الإرادة و الحكمة ليكون ذاتا حاضرة في التاريخ و حاضرة في الفعل الإنساني الذي يتميز بأخلاقيات المسؤولية و العدالة و

التواصل مع الآخر،هكذا إذن تسجل الذات حضورها كواقعة في السرد الإنساني الذي لا ينتهي مادام لهذا السرد إمتداد في أبعاد الزمان و الديمومة البشرية.

- يتحدث ريكور عن الإنسان في جميع أبعاده الأنطولوجية و التاريخية و الأخلاقية فهو الذي يصنع التاريخ و هوالذي يتحول من الهوية الذاتية إلى الهوية السردية.

- إن قيمة التاريخ تكمن في تلك الذاكرة المتوارثة عبر كل حلقات الزمان،أي أنه لا يخلوأي وجود إنساني من الفعل التاريخي،كما انه يستحيل الحديث عن اي واقعة تاريخية دون التواجد الإنساني بكل تفاصيل لحظاته من ضعف ،قوة،هشاشة،إيمان،إعتراف بالمسؤولية،عدالة،ظلم،حضور الآخراوغيابه مهما تكررت هذه الثنائيات المتناقضة فإن الأساس ليس في الإختلاف الأنطولوجي والديونطولوجي و إنما الذي يهم هو هذا الإنسان هذه الذات الفاعلة التي يتمحور حولها السؤال من؟من هو الإنسان؟

- يجيبنا ريكور عن هذا السؤال بأسلوب فينومونولوجي متحدثا عن الوعي هو الذات الواعية بوجودها داخل التاريخ إنطلاقا من الإرادة فالفعل فالإعتراف الأخلاقي بناءا على إدراك الذات لمعنى الإلزام أو المبدا الأخلاقي الذي تستقي منه تعاليم أفعالها و مبررات تطبيق هذا المبدأ على أرض الواقع أي تحويل الأخلاق من مبدا إلى غاية .

- من خلال موقف ريكور من فكرة مصدر الشر الذي يعتبره خارجا عن إرادة الإنسان و طبعه و إن كان لهذه الرؤية أبعاد ميتافيزيقية قائمة أساسا على المنهج الهرمنيوطيقي الذي تم تطبيقه على الكتاب المقدس منذ عهد القديس أوغسطين إلى عصر ديلتاي و غادامير و ريكور...فإن هذا الأخير يصور لنا الإنسان كما هو أي في واقعه و حقيقته التاريخية.

- إن ريكور قد تجاوز الفكر النظري للأخلاق رغم احترامه واعترافه بالعقلانية الكانطية غير أن الفعل هو الذي يؤدي إلى تحقيق مبدأ الحياة الجيدة مع ومن أجل الآخر في مؤسسات عادلة. وكذلك مبدأ احترام الذات واحترام الآخر من حيث هو

عنصر فاعل في الوجود وفي تكوين جزء من الثقافة الإنسانية، فالتواصل فعل أخلاقي يؤدي حتما إلى الإنفتاح والإندماج والتحرر من قيود الثقافة الذاتية والأعراف السلطاوية التي جمدت العقول منذ زمن طويل.

- فمهمة الأخلاق كيفما كان أساسها هو توجيه السلوك نحو الفهم: فهم الذات كذات كونية، وفهم الآخر كوجود إنساني لابد من الإعتراف به أيضا في الإطار الكوني والشمولي.

إذن، فالموقف الأخلاقي لريكور يتبين لنا من خلال قراءة التراث ولأن الإنسانية لا توجد إلا ضمن ثقافات متعددة ولا يمكن فهمها إلا من خلال اللغة ؛ وعليه، فإن مهمة الترجمة هو نقل المورثات (الجينات) الثقافية التي تحي داخل الجماعات البشرية المتنوعة.

- كما أنه علينا التركيز على مسألة التاريخ الذي يمثل الجانب التطبيقي للأخلاق على اعتبار أن السرد، سواء كان أسطورة أو رمزا أو رواية أو فلسفة أو سياسة، فإن الذات تتواجد داخل السرد ومن ثمة استخراج أبعادها عن طريق القراءة، لأن قيمة الأخلاق عند ريكور تكمن في الإنفتاح على مختلف النصوص والثقافات والنظر إليها من خلال فلسفة شمولية عادلة.

- فحسب ريكور، علينا أن نثور على المطلق ؛ يجب علينا في كل زمن أن نعيد تراتبية القيم والتفكير من جديد في كيفيات التصدي للشر. فلا يجوز لنا في كل مرة أن نعيد ترتيب مفهومه وإنما علينا أن نتجاوزه بقناعات أخلاقية مختلفة، وإنه على الإنسانية جمعاء أن تساهم في جعل الشر حالة من الإنقطاعات التي لا تعرف التراكم ولا الترسب، وعلينا أن لا نسمح له بالتمحور، فهو كحقيقة أنطولوجية علينا الإعتراف بتواجده إلا أنه لايمكن تجاهله أو استئصاله نهائيا من هذه الطبيعة البشرية التي يتجاذبها طرفان أزليان هما الخير والشر، وأن ما يبرر العنف ومختلف الحروب والإبادة الإنسانية هو الشر الذي يتخذ عدة أشكال للظهور ويبحث عن تبريرات اتساعه. وعليه فإن دور المؤسسة العادلة هو التصدي لهذا الشر الذي يخلف الظلم والعنصرية.

- إن مهمة الأخلاق هي إعادة تأسيس الذات بمعنى ايجابي يحفظها داخل قيم التعالي الإنساني ؛ وأن التاريخ كواحد من أهم العلوم الإنسانية يتكفل بوظيفة نقل الحقيقة الأخلاقية في إطارها الإبستيمولوجي الموضوعي لأن الحياة المقدرة على الذات الفاعلة تتواجد ببعدها الزمني داخل النص لتتحول إلى السرد. وعليه فإن القيم الأخلاقية

والإنسانية تنفتح في كل مرحلة على قراءة جديدة مما يؤدي إلى تجديد مضمون الذاكرة التاريخية التي تؤدي حتما إلى الإعتراف بالأخطاء في التاريخ وإعادة تصحيحها بفضل العفو والنسيان.

- هكذا يجوز وبكل جدارة واستحقاق أن نطلق على ريكور فيلسوف الكونية والغيرية في تقبل الآخر كذات مهما كان حجم التباين الثقافي ؛ إلا أن الغاية الأنطولوجية للإنسان تجمع كل البشر تحت سقف واحد للقيم الأخلاقية يعتليها مبدأ التسامح فالحياة عنده ليست مجرد رحلة عبر محطات عادية، بل هي مجموعة من الأحداث التي تطبع هذا الوجود المتميز الذي هو الإنسان لأنها تجربة شخصية تعاش شيئا فشيئا حتى تصل إلى المستوى التاريخي الذي يشرك حوله البشرية ويجمعها داخل الذاكرة الإنسانية التي تحمل بداخلها مختلف التحولات والصراعات الأزلية المعروفة بين الخير والشر ، أو بين الخطأ والعفو ليفتح المجال أمام التسامح ومن ثمة التعايش . فالإستمرارية البشرية داخل دائرة التاريخ لا تتم إلا إذا كان هناك نسيان و غفران و تسامح.

الفهارس

فهرس

المصادر والمراجع

قائمة مصادر بول ريكور:

1-ريكور بول:الوجود و الزمان و السرد.ترجمة و تقديم:سعيد الغانمي المركز الثقافي العربي:الطبعة الأولى1999

2-ريكور بول:محاضرات في الأيديولوجيا و اليوتوبيا :تحرير و تقديم:جورج ه تيلور.ترجمة:فلاح رحيم:دار الكتاب الجديد المتحدة_الطبعة الأولى2002

3-ريكور بول:في التفسير محاولة في فرويد:ترجمة:وجيه أسعد.أطلس للنشر و التوزيع الطبعة الأولى2003

4-ريكور بول:الإنسان الخطاء فلسفة الإرادة:ترجمة عدنان نجيب الدين المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب الطبعة الأولى2003

5-ريكور بول:العادل ترجمة محمد البحري و آخرون تنسيق: فتحي التريكي المجمع التونسي للعلوم و الآداب و الفنون بيت الحكمة-قرطاج- 2003

6-ريكور بول :من النص إلى الفعل أبحاث التأويل ترجمة:محمد برادة-حسان بورقية مكتبة دار الأمان-الرباط الطبعة الأولى2004

7-ريكور بول:صراع التأويلات:دراسات هرمينوطيقية.ترجمة د:منذر عياشي.مراجعة د:جورج زيناتي-دار الكتاب الجديدة.الطبعة الأولى2005

8-ريكور بول:الذات عينها كآخركترجمة و تقديم و تعليق:د جورج زيناتي.مركز الدراسات الوحدة العربية الطبعة الاولى بيروت2005

9-ريكور بول:بعد طول تأمل.ترجمة:فؤاد مليت.مراجعة:د عمر مهيبل منشورات الإختلاف المركز الثقافي العربي الدار العربية للعلوم,الطبعة الأولى 2006,

10-ريكور بول:الذاكرة التاريخ و النسيانكترجمة و تحقيق و تقديم:جورج زيناتي.دار الكتاب الجديدة المتحدة.الطبعة الأولى 2009-

-مصادر ريكور باللغة الفرنسية:

Ricoeur paul:histoire et verite.edition du seuil.1995 ceres editions.

-قائمة المصادر باللغة العربية:

-أرسطو طاليس:علم الأخلاق إلى نيقوماخوس:ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية:بارتملي سادانيتر.و نقله إلى العربية:أحمد لطفي السيد.مطبعة الكتب المصرية بالقاهرة.

-ايمانويل كانط:أسس ميتافيزيقا الأخلاق.ترجمة:محمد الشنطي دار النهضة العربية.بيروت-لبنان-الطبعة الثانية1969

حنا أرندت:في العنف،ترجمة ابراهيم العريس بيروت دار الساقي،(د ط)،(د ت).

حنا أراندت:أسس التوتاليتارية،ترجمة أنطوان أبو زيد،دار الساقي،(ط1)1993.

-رونيه ديكارت:تاملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى:ترجمة:د كمال الحاج منشورات عويدات.بيروت-باريس-الطبعة الأولى1961

-غادامير هانز جورج:الحقيقة و المنهج-الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية:ترجمة:د حسن ناظم-علي حاكم صالح-راجعه على الأمانية د جورج كتوره دار اوباللطباعة و النشر و التوزيع و التنمية الثقافية الطبعة الأولى2007

-نيتشه فريديريك:هكذا تكلم زرادشت:ترجمة:فليكس فارس.دار القلم.بيروت لبنان

-غادامير هانز جورج:الحقيقة و المنهج-الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية:ترجمة:د حسن ناظم-علي حاكم صالح-راجعه على الأمانية د جورج كتوره دار اوباللطباعة و النشر و التوزيع و التنمية الثقافية الطبعة الأولى2007

هيجل فريدريك:فينومونولوجيا الفكر:ترجمة و تعليق:مصطفى صفوان.الشركة الوطنية للنشر و التوزيع.الجزائر1981

ويل ديورانت:قصة الفلسفة ترجمة د فتح الله محمد المشعشع مكتبة المعارف-بيروت-الطبعة الخامسة.

قائمة المصادر بالفرنسية:

-Arandt Hannah:le totalitaris;e et le monde contemporain;sous la direction de;Daniel dagrenais.les press de l universite l aval

-M.Merleau Ponty:le visible et l'invisible PARIS.GALLIMARD.1964

-M.Merleau ponty:SIGNE.PARIS.GALLIMARD1960.

-NIETZECHE:La volontè de la puissance:Traduit par:Henry Albert

PARIS1991.

-قائمة المراجع:

-أبو النور حمدي أبو النورحسن:يورغن هابر ماس الاخلاق و التواصل إشراف د:أحمد عبد الحليم عطية دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع سنة الطبع 2005

-أحمد عبد الحليم عطية:الفكر الأخلاقي الجديد و دراسات أخرى دار الثقافة العربية القاهرة.2006

-حاتم الورفلي:بول ريكور الهوية و السرد.دار التنوير للطباعة و النشر والتوزيع 2009

-حامد نصر أبو زيد:إشكاليات القراءة و آليات التأويل المركز الثقافي العربي.بيروت الدار البيضاء الطبعة الخامسة1999

- حسن بن حسن:النظرية التأويلية عند ريكور منشورات الإختلاف الطبعة الأولى

-حسن مصدق:يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت-النظرية النقدية التواصلية.المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء-المغرب.الطبعة الأولى 2005

-جان غارندان:المنعرج الهرمينيوطيقي للفينومونولوجيا ترجمة وتقديم دكعمر مهيبل-منشورات الإختلاف-الدار العربية للعلوم ناشرون-الطبعة الأولى 2007

-جاكلين روس:الفكر الأخلاقي المعاصر:ترجمة و تقديم:عادل العوا.عويدات للنشر و الطباعة –بيروت لبنان الطبعة الأولى 2001

-ريتشارد كيرني:بول ريكور مجموعة أشغات للنشر لندن المصدر المغترب العربي

-الزواوي بغورة:الفلسفة و اللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة دار الطليعة-بيروت-الطبعة الأولى اكتوبر 2005.

عادل مصطفى:مدخل إلى الهرمينيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير.دار االنهضة العربية بيروت لبنان-الطبعة الأولى.

عادل مصطفى:صوت الأعماق،قراءات في الفلسفة و النفس،دار النهضة العربية-بيروت-لبنان الطبعة الأولى2004

-عدنان نجيب الدين:مسألة الشر في فلسفة بول ريكور-دار الفكر اللبناني.الطبعة الأولى 2008

-عمر مهيبل:من النسق إلى الذات-قراءات في الفكر الغربي المعاصر منشورات الإختلاف.الطبعة الأولى2001

-كمال البكاري:ميتافيزيقا الإرادة:أرخياء المعنى في الذات و السلطان دار الفكر العربي-بيروت الطبعة الأولى2000

-

-قائمة المجلات و الدوريات بالعربية:

-مجلة اوراق فلسفية-العدد 10

-مجلة أوراق فلسفية –العدد8

-مجلة ثقافة عالمية الأخيرة:بول ريكور في رحلته الفلسفية ثقافة عالمية.ترجمة أحمد علوان تقي.

-في الترجمة و الفلسفة و السياسة و الأخلاق:ترجمة د:عز الدين الخطابي منشورات عالم التربية.الطبعة الأولى2004

-جاك الأسود:بول ريكور قواعد القراءة-المستقبل-الأحد 29آيار2005العدد1931

-مارتيلو فيلكس تورا:مصادر وآثار مفهوم الأيديولوجية عند بول ريكور:ترجمة هشام الميلوي ورقة مقدمة للمؤتمر العالمي العشرين حول الفلسفة ببوسطن 15-10-1998

-قائمة المجلات بالفرنسية:

Francois dosse:paul ricoeur,l agir dans la modernite 13mars1999.
-

BOunnel Dominique:Paul ricoeur ou la patience de la raison:mis a jour le21-'-1994;l'express.fr.

فهرس الأعلام

ابن رشد... 86
أرسطو... 9،22،31،32،42،82
أفلاطون... 23
أوغسطين... 16،19
أوليفيه... 24
أوليفيه مونجان... 82
ايمانويل ليفيناس... 33،75،76،82
ايمانويل كانط... 17،38،39،40،41،42،58،82
بيتر كامب... 54
جاك دريدا... 82
جاك لاكان... 81
جورج ديلتاي... 17
جون راولز... 36،36،42،42،43،44
جورج زيناتي... 84،86
حنا أراندت... 41،49،52
الربيع ميمون... 84
رونيه ديكارت... 11،12،13،72
ريتشارد كيرني... 81
سجموند فرويد... 3،7،8،11،81
شلاير ماخر... 17
شوبنهاور... 24
فريديريك نيتشه... 3،6،8،11،12

فرانسوا دوس... 82
فريدريك هيجل... 73
كارل ماركس... 3،8،11
كارل اتو آبل... 59
مارتن هايدجر... 17
موريس ميرلوبونتي.. 73
محمد أركون... 85
نصر حامد أبو زيد.. 85
هانز جورج غادامير... 17
يورغن هابر ماس.. 54،59

فهرس المحتويات

Anthropologie	أنثروبولوجيا
Aperception	إدراك
Reconnaissance	إعتراف
Ontologie	أنطولوجيا
Idiologie	أيديولوجبا
Respect de soi	إحترام الذات
Clonage	إستنساخ
Viole	إغتصاب
Volonté	إرادة
Ethique	أخلاق
Fautes	أخطاء
Autre	آخر
Douleur	ألم
Origine	أصل
Eternelle	أبدي
Déontologique	آدابياتي
Epochè	ابوخية
Accusation	إتهام
Satiété	إشباع
Prescrire	إلزام
Obligation	إلتزام
Visée	إستهداف
Moi	أنا
Surhomme	إنسان أعلى
Réduction	إختزال
Passions	أهواء
Apprésentation	إهداء
Mythe	أسطورة
Culpabilité	إثم
Choix	إختيار
Inter personnalité	بينشخصية
Pragmatisme	براغماتية
Intersubjectivité	بينذاتية
Praxis	براكسيس

Pragmatisme	براغماتية
Structuralisme	بنيوية
Misère	بؤس
Paradoxe	تناقض
Tolérance	تسامح
Thémos	تيموس
Psychanalyse	تحليل نفسي
Tragédie	تراجيديا
Estime de soi	تقدير الذات
Méditation	تأمل
Histoire	تاريخ
Interprétation	تأويل
Dialectique	جدل
Corps	جسد
Génome	جينوم
Vérité	حقيقة
Bonne vie	حياة جيدة
Sage	حكيم
Intimité	حميمية
Déterminisme	حتمية
Sagesse pratique	حكمة عملية
Discours	خطاب
Péché	خطيئة
Imagination	خيال
Bon	خير
Durée	ديمومة
Dogmatisme	دوغماتية
Démocratie	ديموقراطية
Mémoire	ذاكرة
Soi même comme un autre	ذات عينها كآخر
Symbole	رمز
Pouvoir	سلطة
Chaos	سقوط
Bonheur	سعادة

Paix	سلام
Sciences humaines	علوم إنسانية
Pardon	عفو
Justice	عدالة
Violence	عنف
Néant	عدم
Vivre ensemble	العيش معا
Contrat social	العقد الإجتماعي
Autrui	غيرية
Fin	غاية
Nausée	غثيان
Conflit des interprétations	صراع التأويلات
Victime	ضحية
Caractère	طبع
Vertu	فضيلة
Lecture	قراءة
Plaisir	لذة
Libido	ليبيدو
Non-cogito	لاكوجيتو
Faillibilité	لاعصمة
Disproportion	لا تناسب
Tournants	منعطفات
Méta-norme	ميتا معيار
Euthanasie	الموت الرحيم
Principes	مبادئ
Machiavélisme	ميكيافيلية
Citoyenneté	مواطنة
Paradoxe	مفارقة
Egalité	مساواة
Absolu	مطلق
Participation	مشاركة
Objet	موضوع
Finitude	متناهي
Responsabilité	مسؤولية

منهج	Méthode
مكان	Espace
معيار	Norme
نقد	Critique
نسيان	Oubli
نزاعات عرقية	Conflits ethnique
نقد العقل الخالص	Critique de la raison pure
نص	Texte
هشاشة	Fragilité
الهرمنيوطيقا	Herméneutique
واجب	Devoir
وجه	Visage
يقين	Certitude
رعاية	Sollicitude

فهرس الموضوعات

المحتوى **الصفحة**

المقدمـــــة...أ- و

الفصل الأول: محورية الشر وأزمة الإنسان المعاصر.........................26-2

مقدمة...3-2

المبحث الأول: أزمة الذات عند فلاسفة الشك..................................8-4

1.1.1- أزمة الذات أيديولوجيا...................................5-4

2.1.1- عدمية المعنى عند نيتشه...7-6

3.1.1- أزمة الوعي عند فرويد..8-7

المبحث الثاني: البحث عن المعنى و تأسيس الذات......................................16-9

1.2.1- السؤال الفلسفي حول الذات 11-9

2.2.1- الكوجيتو الجريح...13-11

3.2.1- الذات بين المتناهي و اللا متناهي...............................16-13

المبحث الثالث: انطولوجيا الشر...25-16

1.3.1- هرمنيوطيقا الشر: الرمز و الأسطورة..........................20-16

2.3.1 - مبدأ الهشاشة و نظرية اللاعصمة...............................22-20

1.3.1 - مأسوية الشر: البؤس و الألم.......................................25-22

خاتمة 26

الفصل الثاني: الأخلاق بين الغائية والواجبية..62-29

مقدمـــة.. 29

المبحث الاول: في الأخلاق الغائية.. 30

1.1.2- مبدأ الحياة الجيدة مع ولأجل الآخر 31-30

2.1.2- مبدأ الصداقة والرعاية...34-32

3.1.2- النواة الأخلاقية للمؤسسة العادلة.................................37-35
المبحث الثاني: في الأخلاق الواجبية...45-38
1.2.2- الكونية الأخلاقية 40-38
2.2.2- مبدأ الإحترام والرعاية والمعيار 41
3.2.2- في مبدأ العدالة عند كانط وراولز................................45-42
المبحث الثالث: الحكمة العملية من الفعل الأخلاقي...................................61-46
1.3.2- الحكمة العملية في تراجيديا أنتيغوني...........................48-46
2.3.2- أخلاقيات السياسة..53-49
3.3.2- الحكمة العملية في الطب...57-54
4.3.2 – أخلاقيات التواصل..61-58
خاتمة 62

الفصل الثــالث: البعد الأخلاقي في الهوية السردية...................................88-65
مقدمة..65
المبحـــــــث الأول: السرد بحثا عن الذات...71-66
1.1.3 - الهوية السردية و الطبع...67-66
2.1.3 - السرد وقراءة الذات...69-68
3.1.3 - القصص تروى و الحياة تعاش...................................71-69
المبحـــــــث الثاني: الصيغة الأخلاقية في السرد....................................77-72
1.2.3 - فينومونولوجيا الجسم الخاص أو الجسد.......................73-72
2.2.3 - المواجهة الفلسفية بين الذات و الأخر.........................76-74
3.2.3 - الوعد والضمير..77-76
المبحـــــث الثالث: الخطأ والإعتراف 87-78
1.3.3 - الاعتراف والعفو في التاريخ....................................80-78

2.3.3 - بول ريكور فيلسوف الكونية...............................83-81
3.3.3 - أثر ريكور في الفكر العربي.............................87-84
خاتمـــــــــــة...88

الخاتمـــــــــة..93-90

الفهارس..94

فهرس المصادر والمراجع...99-96

فهرس الأعلام...102-101

فهرس المصطلحات...107-104

فهرس الموضوعات...111-109